

Birger Gerhardsson

Prehistoria de los evangelios

**Los orígenes
de las tradiciones
evangélicas**

Sal Terrae

Dresencia

PREHISTORIA DE LOS EVANGELIOS

Los orígenes de
las tradiciones evangélicas

Colección
Presencia Teológica

3

PREHISTORIA DE LOS EVANGELIOS

Los orígenes de
las tradiciones evangélicas

BIRGER GERHARDSSON

EDITORIAL SAL TERRAE
Guevara, 20 — SANTANDER

Título original sueco:
Evangeliernas Förhistoria

Verbum-Hakan Ohlssons Forlag, Lund.

© B. Gerhardsson, 1977.

Traducido por: JESÚS GARCÍA-ABRIL
de la edición en lengua inglesa:

The Origins of the Gospel Traditions
Fortress Press, Filadelfia. 1979.

© para la traducción en castellano:

EDITORIAL SAL TERRAE - SANTANDER

Con las debidas licencias

Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0558-0

Depósito Legal: SA. 14-1980

Artes Gráficas "Resma" - Prol. M. de la Hermida, s/n. Santander, 1980

I N D I C E

	Págs.
INTRODUCCION	7
1. Tradicionalismo judío .. .	11
2. Maestro y discípulos	15
3. Transmisión oral	19
4. Alusiones a la tradición de la Torah en el Nuevo Testamento	25
5. La tradición en el cristianismo primitivo . .	27
6. Pablo, portador de tradición	29
7. Pablo y la tradición de Jesús	33
8. El cristianismo primitivo y el pasado	41
9. La concentración en "El único maestro" ...	45
10. Continuidad en la concepción sobre Jesús	49
11. Continuidad personal en el cristianismo primitivo . .	57
12. De Jesús a los evangelios	65
13. "La verdad toda"	77
BIBLIOGRAFIA	91

INTRODUCCION

Los investigadores han dedicado enormes esfuerzos y grandes dosis de inventiva para que podamos, si es que ello es posible, elaborar la verdad histórica acerca de Jesús de Nazaret. ¿Acaso las fuentes de que disponemos —y especialmente los tres primeros evangelios— nos proporcionan una descripción segura de Jesús: quién fue, qué es lo que proclamó, qué cosas hizo, y cuál fue su destino?

Durante el siglo XIX los especialistas afrontaron estos problemas principalmente desde un punto de vista crítico-literario. Trataban de conseguir un asidero seguro en la información más antigua de los Evangelios, intentando alcanzar las fuentes literarias sobre las que trabajaron los evangelistas. Poco a poco, sin embargo, comenzaron a darse cuenta de que esto no produciría los efectos deseados, porque es evidente que hubo un período de tradición oral entre el ministerio de Jesús y los primeros relatos escritos. ¿Qué había ocurrido con esos recuerdos durante el período prelitterario?

Un audaz paso al frente en este terreno se dio en los años inmediatamente posteriores a la I Guerra Mundial. Este intento vino a ser conocido con el nombre de “escuela de la historia de las formas”, y entre sus pioneros se encuentran Martin Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919), Rudolf Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921) y Karl Ludwig Schmidt (Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919). Haciendo uso de las intuiciones proporcionadas inicialmente por los investiga-

dores de la antigüedad, especialistas en folklore y exegetas del Antiguo Testamento, esos autores intentaron clarificar la tradición oral de la iglesia primitiva. Clarificaron el material de los evangelios en tipos de formas (Gattungen), y trataron de ubicarlas en el contexto en el que se pensaba que habían aparecido y habían sido usadas en la actividad de la iglesia primitiva (es decir, el Sitz im Leben de los materiales). Estos hombres escribieron posteriormente la historia de aquellas tradiciones y expusieron sus opiniones acerca del valor histórico de las mismas. En este punto, Bultmann concretamente mostró un enorme escepticismo. Las conclusiones a que llegaron ejercieron un gran efecto en la investigación de los evangelios en Alemania; pero también en otros países el estudio científico de los evangelios se vio afectado por esta circunstancia más que por cualesquiera otros hallazgos científicos de los últimos cincuenta años. Y esto sucedió a pesar de que gran parte de la obra de la "historia de las formas" ha sido acaloradamente debatida.

No es éste el momento de estudiar en detalle los presupuestos, los métodos y los resultados de la "historia de las formas". Lo único que pretendo es presentar mi propio enfoque del problema del origen y la historia de las tradiciones evangélicas desde el tiempo de Jesús hasta la aparición de los evangelios escritos.

Mi principal objeción a los representantes de la "historia de las formas" —con quienes estoy en parte de acuerdo, y de quienes también en parte difiero decididamente— es que su obra no es suficientemente histórica. No manifiestan la suficiente energía a la hora de insertar la cuestión del origen de la tradición evangélica dentro del problema más general de cómo la sagrada y autorizada tradición fue transmitida en el ambiente judío de Palestina y en otras partes en la época neotestamentaria. Este debe ser, ciertamente, el punto de partida si se desea entender históricamente los orígenes de la primera tradición cristiana.

El tema de este libro lo constituyen, por tanto, los orígenes del material evangélico y la historia de su transmisión; en otras palabras, la prehistoria de los evangelios escritos (especialmente los sinópticos). Enfocaré el problema como si se tratara de un

problema de historiografía secular. Sólo de pasada¹ se sugerirán determinados puntos de vista teológicos. Para evitar malentendidos, debería decir, sin embargo, que una investigación de los orígenes de los evangelios siguiendo los métodos de la historia profana puede ciertamente producir importantes resultados para la teología del Nuevo Testamento, pero al mismo tiempo no se puede fundamentar directamente la teología en dichos resultados. Lo más razonable es que la teología del Nuevo Testamento comience con una consideración del significado y contenido original de la fe cristiana, y no con cuestiones acerca de los orígenes del material de las fuentes fundamentales. Por otra parte, las preguntas históricas no pueden ser respondidas por la argumentación teológica.

Este libro consiste en una serie de conferencias pronunciadas en marzo de 1976 ante los estudiantes de teología alemanes de Holzhausen, cerca de Marburg. Ello explica por qué no me ha parecido necesario definir más detalladamente el punto de vista de la historia de las formas, que en parte acepto y en parte rechazo, ni el trasfondo exegético-histórico general. También explica por qué no he recogido una serie de cuestiones preliminares de carácter histórico, cuestiones que ciertamente no se pueden ignorar al tratar problemas de este tipo. Otros conferenciantes trataron estos asuntos en Holzhausen.

Finalmente, el estilo de conferencia explica también por qué especifico tan pocas veces las fuentes y las referencias bibliográficas. En apoyo de mi postura, quisiera referir al lector a dos de mis libros, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (2 ed., C.W.K. Gleerup, Uppsala y Lund, 1961, 1964) y *Tradition and Transmission in Early Christianity* (C.W.K. Gleerup, Lund, 1964). Ambos libros contienen amplias referencias a los materiales de las fuentes, así como a la bibliografía científica. Debo indicar, además, que en esos libros de mis años jóvenes me muestro muchas veces deliberadamente un tanto enfático. Y, por último, quisiera llamar la atención sobre la lista de las obras que aparecen en la bibliografía del presente libro.



1. TRADICIONALISMO JUDIO

Los descubrimientos y la investigación han puesto de manifiesto, en el curso de las últimas generaciones, que el judaísmo de Palestina al comienzo de nuestra era, era mucho menos homogéneo de lo que se creía. Existían muchas y muy dispares tendencias y grupos que no pensaban del mismo modo. Sin embargo, se puede hablar del "judaísmo" como una entidad característica, e indicar determinados rasgos que eran comunes a los diferentes grupos y tendencias judías. Pero, naturalmente, en algún punto hay que establecer la frontera. Y así no incluyo, por ejemplo, a aquellos judíos que habían llegado tan lejos en su asimilación de la cultura circundante, que habían dejado de circuncidar a sus hijos.

Una característica común a todos los grupos judíos era el convencimiento de que Israel era el pueblo elegido de Dios, un pueblo al que Dios se había dignado conceder un lugar especial entre las naciones, entrando en alianza con él. Como esta alianza se había establecido en el pasado entre Dios y los antepasados del pueblo, los términos de dicha alianza existían como *tradicción*. Al comienzo de nuestra era el monoteísmo ya estaba firmemente establecido entre los judíos. Otros dioses apenas ejercían atracción. Los judíos estaban convencidos de que tenían pactada una alianza con el único Dios verdadero; de que el Dios de sus padres era el único y verdadero Dios. Por eso no buscaban reve-

laciones radicalmente nuevas que reemplazaran a las antiguas. Lo que querían saber era cómo debía ser atendida, “aquí y ahora”, la revelación divina que habían heredado. Naturalmente, había grupos —los apocalípticos y los proféticos— que se sentían atraídos por nuevos signos y revelaciones, pero ni siquiera estos grupos deseaban romper con el pasado. Es significativo, por ejemplo, que la comunidad de Qumran esperara que las nuevas revelaciones deberían hallarse *en* la Torah, es decir, en las antiguas Sagradas Escrituras.

La indeclinable herencia religiosa de los padres, que servía de fuente de inspiración y de norma obligatoria tanto para la vida comunitaria como individual, se designaba con un término que lo abarcaba todo: *Torah*. Esta palabra, *Torah*, que habitualmente traducimos por “la Ley”, tiene en realidad un contenido mucho más amplio que el que sugiere nuestra palabra “ley”. Se refiere a toda la revelación y a toda la enseñanza que el Dios de Israel ha impartido a su pueblo. Todos los grupos piadosos de Israel deseaban ser fieles a la Torah. Es posible que tuvieran diversas opiniones acerca de la naturaleza, el contenido y el objeto de la Torah, pero todos eran unánimes en sentirse felices y orgullosos de la Torah, y en reconocer su carácter de norma indispensable para la vida. Se ha afirmado que el judaísmo se había hecho *torah-céntrico* (William Farmer).

Para el elemento dominante de la sociedad judía, el fariseísmo y el rabinismo, la Torah englobaba toda la herencia cultural imprescindible de la nación de Israel. Haciendo una simplificación pedagógica, podríamos decir que la Torah funcionaba en tres formas o dimensiones externas:

- 1) como tradición verbal,
- 2) como tradición práctica y
- 3) como tradición institucional.

Entiendo por tradición *verbal* las palabras y los textos, bien sea que se hallaran escritos en los libros o impresos en la memoria

(o ambas cosas a la vez), es decir, la tradición oral y escrita. Por tradición *práctica* me refiero a los modos heredados de vida obligatorios: una conducta normativa que imponían los que detentaban la autoridad mediante los actos y la instrucción verbal, y que se aprendía a través de la imitación y de la escucha. Por tradición *institucional* me refiero a las instituciones y realidades establecidas que se mantenían de generación en generación, como, por ejemplo, el Templo y las sinagogas, o a objetos tales como las inscripciones que se hallaban en las jambas de las puertas, las filacterias, las orlas del manto, etc.

Habría mucho que decir acerca de esta amplia y sumamente diversificada tradición que, en su conjunto, posee una autoridad religiosa, y acerca de sus diversos componentes, así como de su transmisión de generación en generación. Pero he de limitarme a presentar determinados aspectos de un modo resumido y a grandes líneas.

¿Cómo es que este tradicionalismo creció tan poderosamente en Israel durante los siglos próximos al comienzo de nuestra era? Ya he sugerido que el embrión del tradicionalismo judío hay que buscarlo en el concepto mismo de alianza. En los relatos que nos cuentan cómo entró Dios en alianza con el patriarca Abraham observamos que el objeto de dicha alianza no es únicamente él, sino su "semilla", sus descendientes. Abraham debe dirigir a sus hijos y a su "casa" para que se mantengan en el camino de Dios y vivan según la justicia y el derecho (Gn. 18, 19). Y en la descripción de cómo se consumó esta alianza en el Sinaí observamos lo mismo. La generación de israelitas de aquella época está obligada a hacer saber a sus hijos y nietos todo lo que la alianza comporta (Dt. 4, 8ss.; 6, 4ss.).

Durante el exilio, la singularidad religiosa y nacional de los judíos se ve amenazada. Dicha amenaza sirvió para valorar aún más la herencia nacional, y para que adquiriera un interés aún mayor su mantenimiento (cfr., por ej., Esd. 7, 10, 21-26). Este fenómeno alcanzó su cenit un par de siglos más tarde. Después de la victoria de Alejandro Magno en Issos (333 a. C.), la cultura helenística se introdujo en Palestina y fue aceptada por muchas

familias judías. * Cuando el año 198 a. C. Palestina cayó en poder de los Seléucidas, se incrementó esta tendencia helenizante, cuyo apogeo se produjo cuando el rey seléucida, Antíoco Epífanés, fomentó el proceso de helenización por medio de las amenazas y la violencia (167 a. C.). Antíoco Epífanés intentó, por decreto y sirviéndose de la amenaza de severas sanciones, usar su poder para helenizar el judaísmo en su totalidad: política, cultural y religiosamente.

Naturalmente, hubo judíos que se plegaron ante estas amenazas reales. Pero otros reaccionaron con un espíritu muy diferente ante el déspota extranjero. Su identidad, su carácter distintivo, se veían amenazados en su misma esencia. Se suscitó, pues, una intensa oposición, inflamándose el sentido de lealtad a todo lo que fuera "judío". Para los judíos que se vieron envueltos en esta reacción, todas las cosas nativas y heredadas se hicieron sagradas e imprescindibles: no sólo la fe y el ethos de sus padres, sino todas aquellas otras cosas que éstos habían conservado: la Ley, las costumbres, las instituciones. La tierra y el lenguaje de los padres, en una palabra, todo lo que era judío, tenía que ser defendido a toda costa. El "celo" (en griego, *zelos*) por todas estas cosas se convirtió en un ideal. Los libros de los Macabeos constituyen un elocuente testimonio de tal situación.

Es muy posible que el término *judaísmo* (en griego, *joudaismos*) fuera acuñado precisamente en este contexto, en oposición a *helenismo* (en griego, *hellenismos*). La palabra *joudaismos* aparece por primera vez en el segundo libro de los Macabeos (2, 21; 8, 1; 14, 38).

Algunos judíos acudieron a las armas para proteger su herencia sagrada. Otros se empeñaron en una guerra espiritual, una lucha religiosa en favor de su cultura. En ambos casos se luchaba por el Dios de los padres y su Torah; el "celo" que les animaba era el mismo, aunque bajo diferentes formas.

* Cf. Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 2 ed. rev., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1973, pp. 120-52. Cf. también Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, KBW Verlag, Stuttgart, 1976.

2. MAESTRO Y DISCIPULOS

A lo largo de este combate cultural, el tradicionalismo judío, con su oposición inflexible frente a toda adaptación o asimilación, comenzó a adquirir su carácter intransigente. Y fue dentro de este contexto donde tomó forma el antiguo sistema judío de enseñanza. En el mundo griego las escuelas constituían un medio eficaz de difusión y consolidación de la cultura helenística. Si hemos de dar crédito a los libros de los Macabeos, durante el siglo II antes de Cristo hubo en Palestina escuelas helenísticas; había incluso un “gimnasio” helenístico para muchachos en la mismísima Jerusalén (cfr. 1 Mac. 1, 14; 2 Mac. 4, 9). Aproximadamente por aquel tiempo los judíos comenzaron a establecer sus propias escuelas, en un esfuerzo por inmunizar a la juventud frente a las seducciones del helenismo. Estas escuelas judías se parecían, en algunos aspectos, a las escuelas helenísticas, pero su finalidad era diferente. Se pretendía, ante todo, transmitir a los jóvenes la auténtica herencia de los antiguos padres judíos, y formarlos (o socializarlos) como verdaderos israelitas, fieles a las tradiciones y al estilo de vida de sus antepasados. En realidad, el programa no constaba más que de una sola materia, aunque ésta lo incluía todo: la Torah.

En esta imagen de un judaísmo *torah-céntrico* puede observarse además un marcado carácter *patriarcal*. “Los padres” desempeñan un papel primordial en calidad de autoridades y maestros. Y esto se refiere tanto a los padres de familia de cada una

de las “casas”, como a los padres del pueblo, “los mayores”, es decir, los personajes de honor. Los dirigentes eran siempre de edad avanzada, y eran ellos quienes actuaban como depositarios autorizados de la herencia de los padres.

Entre estos personajes de honor hay algunos especialmente significativos: son los *expertos* de uno u otro tipo, es decir, aquellos que por haber crecido en unas circunstancias determinadas o por haber recibido una formación especial, son expertos en determinadas facetas de la tradición heredada. Están, por ejemplo, los que tienen un perfecto conocimiento de las Sagradas Escrituras y, consiguientemente, reúnen en torno a sí a los jóvenes en escuelas de dimensiones variables. Otro ejemplo son los sacerdotes, que han aprendido de otros sacerdotes más ancianos y eruditos a lo largo de muchos años de servicio en el Templo y, por lo tanto, se han convertido en expertos acerca del modo de realizar los diversos aspectos del misterio del Templo. Hay otros que se han hecho especialistas en la aplicación de la Ley. Hay también maestros de sabiduría de diferentes tipos, sucesores de los que hacían proverbios en el antiguo Israel, y estrechamente relacionados con los filósofos populares de la cultura helenística. Esta clase de hombres sobresalían ahora como *testigos* significativos de la herencia antigua; eran capaces de *dar testimonio* de la sabiduría y del modo de vida de los padres. También podemos mencionar aquí a los profetas y a los taumaturgos. La distinción entre profetas y maestros no estaba demasiado clara en el mundo antiguo. Los profetas también tenían sus discípulos, los “hijos de los profetas”. En la literatura intertestamental, en los escritos históricos de Josefo, en el Nuevo Testamento y, sobre todo, en la literatura rabínica, nos encontramos con estas diferentes autoridades en la Torah, rodeadas de sus discípulos y sus partidarios.

Puesto que el conocimiento es algo que es impartido, ha de buscarse allí donde pueda ser encontrado. Para aprender la Torah hay que acudir a un maestro. ¿A dónde, si no? Los estudiantes se reúnen en torno a sus maestros. Y este tipo de grupos —los maestros con sus estudiantes— se convierte en una especie de gran familia. El maestro es el padre espiritual, y los estudiantes

sus hijos espirituales. Estos emplean su tiempo con aquél, le siguen ("caminan tras" él, según la expresión hebrea *halak achare*) y le sirven. La casa donde vive el maestro, ya sea de su propiedad o pertenezca a un mecenas, es también la casa de los discípulos. Se ha observado con bastante acierto que las principales escuelas del período neotestamentario constituyen realidades sumamente concretas. "La casa de Hillel" y "la casa de Shammai" son nombres con los que se designa no sólo a importantes familias espirituales, sino también los edificios mismos en los que se reunían.

Los discípulos aprenden gran parte de la tradición de la Torah *escuchando*: escuchando a su maestro y a los discípulos más aventajados de éste, así como planteando dudas y haciendo sus propias aportaciones dentro de los límites exigidos por la modestia y la etiqueta. Pero también aprenden mucho *observando*: observando con mirada atenta todo lo que hace el maestro, y tratando después de imitarle. La Torah es, por encima de todo, una actitud, sagrada y dotada de autoridad, con respecto a la vida; y es también un estilo de vida. Por consiguiente, se puede aprender mucho con sólo observar e imitar a aquellos que son doctos.

En el Talmud, esa miscelánea de material recogido de las discusiones tenidas en las escuelas rabínicas, podemos ver cómo los participantes citan lo que han dicho diversos maestros. Han oído a tal o cual rabino decir tal o cual cosa. Pero también se observan referencias a lo que los hombres doctos han hecho: "Yo he visto al rabino Fulano actuar de esta o de la otra manera". La tradición rabínica conserva ejemplos acerca de cómo los discípulos brillantes y ambiciosos seguían las acciones de sus maestros aun en las situaciones más íntimas, movidos por el convencimiento de que "esto tiene que ver con la Torah y deseo aprenderlo". Cuenta un divertido relato cómo dos estudiantes se escondieron una noche en la alcoba donde su maestro dormía con su mujer. Cuando el maestro, inesperadamente, les descubrió, se enojó contra ellos, como es lógico; pero ellos se defendieron, afirmando con toda su inocencia que aquello también se relacionaba con la Torah y que ellos deseaban aprender.

Este tipo de cosas nos indica que la persona interesada en aprender no se limita a aprender los textos y la forma inexcusable de vida que se cultiva en una determinada escuela, sino también el espíritu y la atmósfera creados por un maestro y sus discípulos que trabajan con él en su comunidad. Es interesante observar cómo ciertas características visibles y audibles llegan a identificar a quienes pertenecen a una determinada escuela. Algunas peculiaridades de su conducta, o ciertas maneras de hablar, bastan para indicar que un individuo pertenece a "la escuela de Hillel" o a "la escuela de Shammai", o a cualquier otra escuela. El observador ya iniciado puede de este modo determinar, a partir de tales signos externos, a qué escuela pertenece una persona experta en la Torah.

Teniendo todo esto en cuenta, es fácil entender por qué las tradiciones recogidas por los rabinos no sólo incluyen sentencias, sino también relatos.

3. TRANSMISION ORAL

Durante los cuatro primeros siglos de nuestra era, la tradición oral de la Torah por parte de los rabinos judíos adquirió un enorme desarrollo. Pero seguía siendo transmitida oralmente. Si nos preguntamos cómo era posible que se conservara y se transmitiera oralmente un conjunto de textos de dimensiones tan enormes, habremos de considerar necesariamente los métodos pedagógicos y la técnica empleada por los rabinos en la transmisión oral. Indicaré aquí brevemente algunos de los aspectos característicos de dicha instrucción oral. Los datos específicos más antiguos se remontan a los años siguientes a la caída del Templo (año 70 d. C.) y a la destrucción de Jerusalén (año 135 d. C.). Pero, en lo esencial, los métodos a que hacen referencia dichos datos son, evidentemente, antiquísimos.

1. Quiero subrayar, ante todo, el papel fundamental que desempeñaba la *memorización*. Olvidamos con demasiada facilidad que se trata de una técnica pedagógica muy antigua. Antes de que el arte de la escritura se generalizara, la memorización era la única forma de conservar una frase o un texto. Y este método primitivo demostró ser muy consistente. Entre los maestros judíos de la antigüedad se observa que la práctica totalidad de los acontecimientos importantes se aprendía en forma de dichos o de textos que se imprimían en la memoria, de forma que se llegaban

a saber de corrido. (Este método, por lo demás, no ha desaparecido en Oriente. Muy recientemente, un colega —un profesor sueco de medicina— contaba que había estado dando unas conferencias en Egipto y que, después de su primera conferencia, un grupo de estudiantes se le acercó para preguntarle si no podría resumir los principales puntos de la conferencia de forma que pudieran ser memorizados. La memoria mecánica no ha sido destruida de la pedagogía en todo el mundo, como se ve). Hay que recordar, además, que la memorización no es ninguna sofisticada especialización universitaria, sino más bien un medio eminentemente *popular* de retener información.

2. Un tipo de enseñanza que aparece constantemente es el de *texto y comentario*. El estudio metódico se divide en dos tiempos: a) el aprendizaje del texto, y b) el esfuerzo requerido para comprender el significado del texto: análisis, comentario, exposición. Como todos sabemos, *aprender* un texto y *entender* un texto son dos cosas diferentes, del mismo modo que la memoria es diferente de la inteligencia. Para poder comentar un texto escrito, primero habrá que escribirlo. Lo mismo puede decirse de la tradición oral. Antes que nada, un texto oral debe ser, por así decirlo, escrito en la memoria del estudiante; y sólo después se podrá comenzar a interpretar.

3. Es importante que los maestros hablen de un modo conciso e incisivo. Deben evitar la verbosidad y la palabrería. Si desean imprimir su sabiduría en las mentes de los estudiantes, deberán expresarse en términos concisos. Los rabinos solían decir que hay que enseñar siempre del modo más breve posible (en hebreo, *derek qesarah*). Durante muchos siglos, los maestros de sabiduría en Israel cultivaron el arte de dominar su lengua. “Sean pocas tus palabras”, dice el Eclesiastés (5, 2), y al decirlo no pensaba sólo en la oración o en la conversación, sino también en la enseñanza. Los rabinos conservaron celosamente esta tradición. “Más vale un grano de pimienta picante que un cesto de pepinos”, solían decir.

4. Los maestros usaban, además, diversos *recursos didácticos y poéticos* como, por ejemplo, las formulaciones pintorescas o intencionadas, la aliteración y la asonancia, las frases rítmicas, el *parallelismus membrorum* (paralelismo de los miembros de una frase), la construcción simétrica de las frases, etc. Tales recursos poéticos, naturalmente, no se utilizaban sólo para facilitar la memorización de sus manifestaciones, aunque en la práctica también servían a este propósito. Es más fácil recordar la poesía que la prosa, las frases rítmicas que las no rítmicas, las formulaciones pintorescas que las vulgares, las expresiones bien construidas que las desordenadas.

5. La *repetición*, en este contexto, es algo lógico y natural. Los antiguos romanos solían decir que la repetición es la madre de todo conocimiento. La antigua pedagogía judía estaba completamente de acuerdo con ello. Los maestros repetían varias veces, palabra por palabra, los puntos principales; después, los estudiantes repetían esos mismos puntos una y otra vez, hasta que los aprendían de memoria. Los textos escritos se aprendían del mismo modo: les eran enseñados machaconamente a los estudiantes, hasta que éstos los memorizaban. El conocimiento así adquirido se conservaba después gracias a una repetición asidua y literal. Los escritos rabínicos presentan muy frecuentemente la imagen del alumno ideal. Nunca se queda ocioso en su casa, sino que se sienta para repetir y meditar. Jamás anda de un sitio para otro distraído u ocupado en pensamientos mundanos, sino que recita y medita mientras camina. Las recomendaciones que encontramos en Dt. 6, 6-7 constituyen, sin duda, el ideal: "Queden grabadas en tu corazón estas palabras que yo te mando hoy. Se las repetirás a tus hijos, se las dirás tanto si estás en casa como si vas de viaje, cuando te acuestes y cuando te levantes" (cf. también Jos. 1, 8 y Sal. 1, 1-2).

6. Cuando se leían y repetían los textos, no se hacía en el tono de conversación normal, sino rítmica y melodiosamente, como un *recitado*. Las palabras eran semitonadas. Antiguamente se leía

en alta voz. Y lo mismo ocurría con la repetición oral. Únicamente algunas instrucciones secretas eran dichas en un tono bajo. Vemos, pues, que en la transmisión de los textos el mismo sonido de las palabras y el ritmo y la melodía de las frases desempeñaban un importante papel.

7. Muchos maestros y estudiantes usaban también el *arte de escribir* como una ayuda para conservar enseñanzas y tradiciones importantes. La mayor parte de los maestros judíos en los primeros siglos de la era cristiana sabían escribir. Pero sigue siendo difícil determinar el papel que puede haber desempeñado la escritura en su enseñanza y en su transmisión oral. Según la tradición, el movimiento farisaico-rabínico del judaísmo mantenía la distinción entre la Torah escrita y la Torah oral, y defendía deliberadamente la idea de que la Torah oral debe transmitirse verbalmente, y no en forma de libro. Pero sigue sin solucionar el problema de si este principio era ya algo reconocido en tiempo de Jesús, o no lo era. El extraordinariamente prolífico judío-americano Jacob Neusner publicó en 1971 una voluminosa obra en tres volúmenes titulada *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (E. J. Brill, Leiden, 1971) que, en muchos aspectos, constituye un estudio sumamente útil. En dicha obra, Neusner trata extensamente muchas de las mismas cuestiones que abordaba yo en mi tesis *Memory and Manuscript*. He de lamentar, por supuesto, el modo en que caricaturiza mi libro y resume mis opiniones. Pero la obra de Neusner también tiene su talón de Aquiles. Ha aceptado como su principal tesis, de un modo acrítico, una idea de su maestro Morton Smith, proponiéndose conscientemente justificarla. * La tesis de Smith es que no existen verdaderas pruebas que nos permitan determinar los métodos de tradición utilizados por las primeras comunidades cristianas o por los fariseos antes del año 70 d. C. Según Smith y Neusner, la técnica de memorización que hemos visto que usaban los rabinos constituyó una

* V. la negativa recensión de Smith sobre mi *Memory and Manuscript*, en *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), pp. 169-76.

novedad radical que introdujeron las escuelas rabínicas durante el siglo II d. C. Esta novedad incluía también la norma de que la Torah oral debía ser transmitida verbalmente, sin ayuda de los libros. Yo no estoy muy seguro de que Neusner tenga razón para llegar a la conclusión definitiva de que no sabemos nada acerca de cómo conservaban los fariseos sus tradiciones antes del año 70. Después de eliminar las declaraciones y las pruebas que se encuentran en la literatura rabínica, en Josefo y en el Nuevo Testamento, Neusner no tiene más remedio que afirmar que los rabinos introdujeron una metodología radicalmente nueva después de la ruina del Templo, y especular acerca de los motivos de ello.

Yo sigo afirmando que los fariseos y sus escribas distinguían, ya en los tiempos neotestamentarios, entre Torah escrita y Torah oral, y que no aceptaban que hubiera libros oficiales que contuvieran la Torah oral. Pero —y aquí es adonde quería llegar— ello no les impedía redactar sus propios *apuntes privados* a partir del material que les proporcionaba la tradición oral. En otras palabras, se distinguía entre libros oficiales y apuntes privados. La tradición rabínica nos revela la existencia de diversos tipos de documentos: “rollos de secretos”, cuadernos y otras anotaciones que, probablemente, se usaban ya entre los estudiantes de Hillel y Shammai en tiempos de Jesús. Las anotaciones privadas de este tipo se encontraban, sobre todo, en las escuelas del mundo helenístico, donde se las conocía como *hypomnemata*, *apomnemonemata*, *chreiai*, etc.

Querría añadir, entre paréntesis, que todavía estamos esperando una obra de verdadera categoría que, partiendo de una detallada investigación de las notas escritas de este tipo de las escuelas helenísticas, nos permita determinar el papel que dichas anotaciones desempeñaron entre los discípulos de Jesús y entre los maestros y transmisores de la tradición de la iglesia primitiva. En 1946 se publicó, a título póstumo, un libro quizá demasiado breve, pero muy sugerente, que abordaba tales problemas. Era su autor el docto rector inglés R. O. P. Taylor, y la obra se titulaba: *The Groundwork of the Gospels* (Blackwell, Oxford, 1946). Esta obra no ha recibido la consideración que merece. Habría que se-

ñalar, además, que en los últimos años se ha manifestado, especialmente entre los especialistas norteamericanos, una evidente tendencia a destacar fuertemente el papel de la transmisión *escrita* en el cristianismo primitivo. Algunos han llegado incluso a negar que la tradición de Jesús haya existido alguna vez como tradición puramente oral. Falta por saber aún a dónde puede llegar esta corriente de pensamiento. *

8. Los rabinos apenas mostraban interés por un estudio que se limitara a un recitado machacón y puramente mecánico. Eran muy conscientes de la importancia de comprender y aplicar personalmente lo que había sido impreso en la mente de uno. Por eso libraban una enérgica *batalla contra el conocimiento sin vida*. Criticaban con humor e ironía a quienes habían memorizado grandes cantidades de material de textos sin entender siquiera lo que sus labios recitaban. Comparaban a estas personas con los magos que musitan fórmulas que ellos mismos no entienden, o con los inertes cestos en que se guardaban los rollos. Según los rabinos, un discípulo no debería ser un receptor inanimado de tradición, sino que debería penetrar dicha tradición, de modo que pudiera entenderla e identificarse con ella. Sólo así podría realmente vivir según la tradición, ser un buen administrador de la misma y transmitirla a los demás como por contagio. Un portador vivo de la tradición debía ser como una antorcha encendida por otra antorcha y que, a su vez, pueda encender otras sucesivas antorchas.

* A modo de orientación al respecto, remito al lector a E. Earl Ellis, "New Directions in Form Criticism", en *Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschrift* en homenaje a H. Conzelmann, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, pp. 299-315.

4. ALUSIONES A LA TRADICION DE LA TORAH EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el libro de los Hechos (22, 3), nada más ser arrestado Pablo, Lucas pone en sus labios un discurso dirigido al pueblo de Jerusalén en el que se presenta como sigue: "Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero educado en esta ciudad, instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley de nuestros padres; estaba lleno de celo (*zelotes*) por Dios, como lo estáis todos vosotros el día de hoy".

El Pablo lucano resume aquí con las palabras "la Ley de nuestros padres" (*ho patroos nomos*) el sistema general de normas en el que había sido educado e instruido dentro de la comunidad judía. El mismo Pablo, en Hech. 28, 17, emplea la denominación global "las costumbres de nuestros padres" (*ta ethe ta patroa*). Es también interesante observar que en el texto arriba citado (Hech. 22, 3) menciona el nombre de su principal maestro, Gamaliel.

En Gal. 1, 14, el mismo Pablo habla de su juventud: "...yo sobrepasaba en el Judaísmo (*joudaismos*) a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres (*hai patrikai mou paradoseis*)". Con estas palabras se refiere el apóstol a la tradición autorizada que los principales maestros del pueblo judío conservaban y explicaban en los tiempos neotestamentarios.

Los evangelios sinópticos también mencionan esa misma tradición judía. Especialmente útil para el asunto que ahora mismo nos ocupa es la perícopa que se refiere al lavatorio de las manos a la hora de comer, en Mc. 7 y Mt. 15. Allí aparecen referencias a “la tradición de los mayores” (*he paradosis ton presbiteron*, Mc. 7, 3; Mt. 15, 2), una tradición que “los fariseos y todos los judíos” (Marcos), “los escribas y fariseos” (Mateo) observan además de “los mandamientos de Dios” en las Sagradas Escrituras. También aparecen otros términos, de carácter técnico o cuasi-técnico, de la tradición judía: “transmitir” (como tradición, *paradidonai*, Mc. 7, 13); “recibir” (como tradición, *paralambanein*, Mc. 7, 4); “conservar” la tradición (*terein*, Mc. 7, 9); “aferrarse” a la tradición (*kratein*, Mc. 7, 3. 8); “sostener” la tradición (*histanai*, Mc. 7, 9 var.); “andar conforme a” la tradición (*peripatein kata*, Mc. 7, 5); “transgredir” la tradición (*parabainein*, Mt. 15, 2).

Pablo y los evangelistas son conscientes, pues, del hecho de que los judíos de su tiempo tienen una tradición (que contiene muchas tradiciones) a la que se aferran escrupulosamente. Las fórmulas que emplean indican que esta tradición no es aceptada por todo el pueblo, pero tampoco quiere decir que sea del exclusivo interés de los fariseos. Y se refieren a ella como “la tradición de los padres” o “la tradición de los mayores”, dejándose entender además que los fariseos y los escribas son sus más calificados representantes. El historiador judío Josefo indica, por otra parte, que los fariseos ocupaban una posición predominante entre el pueblo.

5. LA TRADICION EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Si tenemos presente que Pablo de Tarso se formó en esta tradición judía, tal como era conservada, observada y transmitida por los escribas de los fariseos, resulta verdaderamente interesante remitirse a los escritos del mismo Pablo como apóstol cristiano. En ellos habla de la propia tradición de la iglesia primitiva. Y merece la pena que tomemos nota de la manera en que lo hace. *

Según Pablo, la Iglesia posee un criterio normativo que él denomina como “tradición” o “tradiciones” (*paradosis, parado-seis*, 1 Cor. 11, 2; 2 Tes. 2, 15; 3, 6). El modo de transmitirse se expresa con los verbos *paradidonai*, “entregar” (la tradición), y *paralambanein*, “recibir” (como tradición), 1 Cor. 11, 23; 15, 1. 3; Gal. 1, 9; Flp. 4, 9; 1 Tes. 2, 13; 4, 1; 2 Tes. 3, 6. Las jóvenes comunidades cristianas tienen que “mantener” o “aferrarse a”, o “conservar” estas tradiciones; los verbos que usa Pablo son, entre otros, *kratein* (2 Tes. 2, 15), *katechein* (1 Cor. 11, 2) y *hestekenai* (1 Cor. 15, 1). Encontramos también la expresión “andar conforme a” dichas tradiciones (*peripatein kata*, 2 Tes. 3, 6). En las epístolas pastorales deuteropaulinas pueden hallarse términos como *terein* y *phylassein*, que significan “con-

* Cf. Oscar Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1954, pp. 12-16.

servar", "observar", "guardar" (1 Tim. 5, 21; 6, 14; 20, 2; 2 Tim. 1, 14).

Sobre la base de una armonía terminológica de esta naturaleza, no es posible, naturalmente, concluir sencillamente que el cristianismo primitivo poseyera una tradición precisamente del mismo tipo que la de los judíos. Como sabemos perfectamente, el cristianismo primitivo era crítico frente a la tradición judía y se rebelaba contra ella. Pero podemos afirmar una cosa: en la época de Pablo, el cristianismo primitivo es consciente del hecho de que posee *una tradición* propia (que incluye muchas *tradiciones*) que los dirigentes de la iglesia transmiten a las comunidades; las comunidades reciben dichas tradiciones, y éstas deben ser observadas y han de regir la vida cristiana. En tiempo de Pablo, pues, se da en la iglesia primitiva una transmisión *consciente, deliberada y programática*.

Tal vez haya que añadir aquí una observación. Los iniciadores de la escuela crítica de la historia de las formas eran de la opinión de que la iglesia primitiva, en su fase inicial de desarrollo, no se sentía inclinada a transmitir una tradición, porque carecía de la perspectiva de futuro que se requiere para pensar que hay motivos para hacerlo. Lo cual indica que la escuela crítica de la historia de las formas tenía una idea incompleta de la transmisión, como si sólo se diera entre una generación y la siguiente, siendo así que tanto las fuentes judías como las fuentes cristianas primitivas muestran que la tradición no es algo que se efectúe únicamente entre generaciones, sino que también se da dentro de una misma y única generación, cuando se transmite el material de tradición que se piensa que hay que transmitir. Siempre que se transmite un material de tradición con fuerza de autoridad y hay alguien que lo recibe, se produce una forma de transmisión.

6. PABLO, PORTADOR DE TRADICION

En diversos momentos de sus cartas Pablo afirma haber transmitido y seguir transmitiendo tradición —la tradición cristiana— a sus comunidades. ¿Qué imagen del apóstol en el ejercicio de esta función podemos ver en las epístolas paulinas?

Los que pertenecemos a la rama luterana de la iglesia cristiana deberíamos ser más conscientes que nadie de la radicalidad y la fogosidad con que Pablo habla de la libertad “en Cristo”, de la libertad de la iglesia, de la libertad del individuo cristiano. Para quienes, mediante el bautismo, se han unido al cuerpo de Cristo, todas las cosas son libres, todo está permitido, todo es puro. Todo les pertenece. Su conducta es y debe ser un “caminar en el Espíritu”. Y “donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Cor. 3, 17). Pablo es, por consiguiente, el último que desearía imponer a sus comunidades algún tipo de “yugo de esclavitud”, algún sistema obligatorio de normas plagado de mandamientos, decretos y reglas.

Precisamente porque Pablo opinaba de este modo, es sumamente interesante observar que nunca habla de la existencia de una tradición normativa y de tradiciones normativas dentro de la iglesia. Bastará con una somera indicación acerca de cómo Pablo se describe a sí mismo en su función de portador de tradición.

Pablo se considera como un padre espiritual de aquellos que han sido ganados para el evangelio (1 Cor. 4, 17; Flm. 10), y

de las comunidades que él ha fundado (1 Cor. 4, 14ss.; 2 Cor. 12, 14; Gal. 4, 19; 1 Tes. 2, 11). Y exhorta a sus comunidades a ser imitadoras (*मितैται*) de él en todos los aspectos, del mismo modo que él es un imitador de Cristo (1 Cor. 4, 16; 11, 1; 1 Tes. 1, 6; 2 Tes. 3, 7).

Naturalmente, lo que Pablo piensa cuando habla de imitar a Cristo e imitarle a él es, en último término, un gran misterio, una fecunda unidad en el Espíritu entre el Señor del cielo y los que de verdad le siguen en el mundo. Pero Pablo piensa también de un modo muy concreto acerca de la vida de imitación que surge cuando los discípulos obedientes reciben la enseñanza de su maestro y acomodan a ella sus vidas. Observamos, por ejemplo, que la exhortación de 1 Cor. 4, 16, “sed imitadores míos”, viene seguida inmediatamente por esta concreta explicación: “por esto mismo os he enviado a Timoteo, hijo mío querido y fiel en el Señor; él os recordará mis normas de conducta en Cristo (*ἡμὶν ὁδοὶ μου αἱ ἐν Χριστῷ*), conforme enseñó por doquier en todas las iglesias” (1 Cor. 4, 17). Cuando Pablo habla de “mis normas”, se refiere al modelo de su vida y de sus enseñanzas. *Imitatio Pauli* (la imitación de Pablo) significa, en gran medida, recibir y vivir según la enseñanza que el mismo Pablo proclamaba en todas sus comunidades. Esto implica, en primer lugar, una instrucción con palabras, tanto oral como escrita. En 2 Tes. 2, 15 el apóstol escribe a la comunidad de Tesalónica: “Así pues, hermanos, manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta”. En Flp. 4, 9 observamos, además, que Pablo no piensa únicamente en la tradición que él transmite de una forma articulada —con palabras habladas o escritas—, sino también en lo que él hace y dispone. Dice Pablo: “Todo cuanto habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí, ponedlo por obra”. Y pasajes como el de Flp. 3, 17 ponen de manifiesto que la tradición no va dirigida únicamente al individuo: “Hermanos, sed imitadores míos, y fijaos en los que viven según el modelo que tenéis en nosotros”.

Estos textos podrían comentarse desde distintos puntos de vista, pero me limitaré a hacer tres observaciones:

1. El carácter pneumático y carismático del cristianismo primitivo no excluye la existencia de una tradición autorizada y una transmisión consciente. Aun cuando Pablo es partidario radical de la libertad del cristiano para "caminar en el Espíritu" en presencia de Dios, sin embargo transmite deliberadamente tradición y tradiciones a sus comunidades, y ruega a éstas que las acepten y vivan de acuerdo con ellas.

2. Es evidente que, en Pablo, las tradiciones no van destinadas únicamente a los individuos, sino que le son dadas a la comunidad para ser conservadas dentro del contexto de la congregación cristiana. Las tradiciones pertenecen a la vida común de las primeras congregaciones cristianas. Hasta aquí, las suposiciones de la escuela crítica de la historia de las formas se ven corroboradas por los datos. Pero lo cierto es que Pablo no habla de las tradiciones como si se tratara del soplo del Espíritu, o de unas profundas fuerzas impulsoras, o de unas tendencias que actuaran de un modo anónimo en las comunidades, difundiéndose desordenadamente de un lugar a otro. La transmisión de la tradición está vinculada, ante todo, a la obra de unas personas dotadas de uno u otro tipo de autoridad. El ejemplo de 1 Cor. 4, 16 es especialmente ilustrador. La tradición normativa le ha llegado directamente desde Pablo a la comunidad, pero es completada por un discípulo de Pablo, Timoteo (el hijo espiritual del apóstol), que se presenta a la comunidad con el objeto de instruirla aún más acerca de las "normas", es decir, de las enseñanzas y el estilo de vida que Pablo suele inculcar a todas sus comunidades.

3. Debemos observar, además, que la tradición tiene diferentes dimensiones. El hecho de que Pablo transmita tradición —y tradiciones— a sus comunidades significa que les comunica una fe, un espíritu, una confesión, una predicación, una enseñanza, con una fuerza interior difícilmente asequible al análisis racional, pero que, sin embargo, tiene lugar bajo formas externas y visibles y que, de algún modo, podemos adivinar tras las des-

cripciones que el mismo Pablo hace. Con mayor claridad podemos observar la dimensión *verbal* de la tradición (oral y escrita) que transmitió; y con una evidencia casi absoluta, la dimensión *práctica* (una forma de vida modelo, una norma modelo acerca de “cómo conviene que viváis para agradar a Dios”, palabras tomadas de otro pasaje: 1 Tes. 4, 1). Pero también se percibe la dimensión *institucional* de la tradición paulina: formas de organización que harán posible el funcionamiento de la comunidad (p. ej., 1 Cor. 11, 34b; 14, 26-40).

7. PABLO Y LA TRADICION DE JESUS

Vamos a plantear ahora la siguiente pregunta: En la variada tradición que transmitió a sus comunidades ¿incluyó Pablo tradiciones acerca de Jesús, de lo que éste dijo e hizo durante su vida terrena? En otras palabras, ¿incluyó Pablo lo que solemos llamar “tradición evangélica” o “tradición de Jesús”?

Muchos opinan que Pablo no quiso saber nada acerca de la actividad terrena de Jesús o que, en realidad, no sabía nada realmente significativo al respecto. Para algunos exegetas esto es un hecho tan evidente y una opinión tan querida que no pueden menos que sonreír ante cualquier intento por averiguar lo que Pablo pudo haber conocido acerca de las palabras y los hechos de Jesús. Por lo que a mí respecta, esta postura me resulta un tanto sorprendente.

Es cierto que Pablo no cita muy a menudo en sus cartas al Jesús terreno, ni tampoco trata los datos existentes al respecto. Però es igualmente cierto que en sus cartas no hay una ausencia total de citas directas de la tradición de Jesús. Por otra parte, Pablo repite de vez en cuando en sus escritos que ya ha transmitido una tradición autorizada a sus comunidades (p. ej., en 1 Cor. 11, 2, 23; 15, 1ss.; Gal. 1, 9; Flp. 4, 9; 1 Tes. 2, 13; 4, 1; 2 Tes. 2, 15; 3, 6), y hace continuas referencias a lo que sus oyentes ya han oído o ya conocen (p. ej., en Filp. 4, 9; 1 Tes. 2, 13; 2 Tes. 2, 15). Observamos, además, que Pablo suele desarrollar su argumentación sobre la base de determinadas premisas que

da por supuesto que comparten sus lectores. Me parece que constituye un trabajo histórico totalmente justificado el tratar de responder preguntas como las siguientes: ¿Cuál era la naturaleza del material de tradición autorizada que Pablo había transmitido a sus comunidades antes de escribir sus cartas? ¿Incluía ese material la “tradición evangélica”?

La limitación del tiempo no nos permite tratar aquí todo el problema relativo a la magnitud del conocimiento que Pablo tenía de la tradición de Jesús según se desprende de sus cartas, o qué cosas son las que da por supuesto o alude a ellas en sus exposiciones. Me contentaré con hablar brevemente de algunos pasajes en los que, evidentemente, *invoca* la tradición de Jesús, y dos textos en los que cita directamente dicha tradición.

En 1 Cor. 7, 10 escribe el apóstol: “En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido”. Y en el versículo 12 prosigue: “En cuanto a los demás, digo yo, no el Señor: Si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no se divorcie”. Y más adelante, en el v. 25, afirma: “Respecto a los solteros no ha dispuesto el Señor nada que yo sepa; os doy mi parecer como creyente que soy por la misericordia del Señor”. Pablo enseña aquí en un contexto de *halakah* (moral); da a la comunidad cristiana unas directrices autorizadas en cuestiones referentes al matrimonio. Y al hacerlo se refiere a las palabras de Jesús (Mt. 5, 32; 19, 9). No cita literalmente, pero expresa el *sentido* de las palabras a la vez que formula las concisas reglas. Observemos, además, que Pablo, a la manera de los rabinos, indica claramente la autoridad en que se apoyan tales reglas. Hace una clara distinción entre sus propias palabras y las palabras del Señor. Notemos, por último, cómo procede Pablo cuando no dispone de una palabra concreta de Jesús en la que apoyarse: Sin circunloquios de ningún tipo, afirma que en tales casos no puede referirse a ningún mandamiento del Señor, sino que se limita a dar su propia opinión. Estos pasajes constituyen una embarazosa evidencia frente a la opinión común de que en la iglesia primitiva no se distinguía entre lo que había sido dicho “por el Señor (en persona)” y lo

que era dicho por algún otro “en el Señor”, sino que se inventaban libremente palabras de Jesús o se ponían en boca de éste lo que no eran sino sentencias pronunciadas por alguno de los primeros profetas cristianos. En 1 Cor. 7 vemos que un hombre como Pablo, al menos en ocasiones, mantenía claramente la distinción entre lo que fue dicho “por el Señor” y lo que se decía “en el Señor”.

En 1 Cor. 9, 14 escribe el apóstol: “Pues también el Señor dio instrucciones a los que anuncian el evangelio diciéndoles que vivieran de su predicación”. En este pasaje Pablo no cita las palabras de Jesús, sino que él mismo formula la regla (del tipo *halakah*) que puede deducirse de ellas (cf. Mt. 10, 9s.; Lc. 10, 7). Pablo presupone aquí las palabras de Jesús.

Otro caso en el que Pablo parece citar directamente lo dicho por Jesús lo tenemos en 1 Tes. 4, 15. En este caso no se trata de un problema de *halakah*, sino escatológico o apocalíptico. Escribe Pablo: “Mirad, esto que voy a deciros se apoya en una palabra del Señor (*en logo Kyriou*): nosotros, los que quedemos vivos para cuando venga el Señor, no llevaremos ventaja a los que han muerto”. Parece probable que Pablo se está refiriendo directamente a un dicho de Jesús que ha sido transmitido. Pero tampoco en este caso cita ese dicho directamente, sino que se limita a expresar con sus propias palabras la respuesta que él ha deducido de lo dicho por Jesús acerca de este asunto.

Pero dejemos ahora estos textos y atendamos a los dos pasajes en los que Pablo *cita* expresamente la tradición evangélica. Se trata de 1 Cor. 11, 23ss y de 1 Cor. 15, 1ss. En ambos casos el texto que ha sido transmitido se introduce con una fórmula que indica que el apóstol está citando directamente. 1 Cor. 11, 23 comienza así: “Porque lo mismo que yo recibí (*parelabon*) y que venía del Señor os lo transmití (*paredoka*) a vosotros: que...” Y en 1 Cor, 15, 3 podemos leer: “Porque lo que os transmití (*paredoka*) fue, ante todo, lo que yo había recibido (*parelabon*): que...”.

El texto de la tradición citado por el apóstol en el primer caso (1 Cor. 11, 23ss.) es el relato de la Ultima Cena de Jesús.

El estilo no es de Pablo, sino tradicional. La versión citada es la que (en una forma posterior) fue registrada también por Lucas (22, 19s.; cf. par.). Si examinamos la línea del pensamiento del apóstol, observamos que lo que aquí le preocupa es incluir en el texto las verdaderas palabras de Jesús, que el pan es "mi cuerpo" y el cáliz es "la nueva alianza en mi sangre". Esta es, indudablemente, la razón por la que Pablo dice que eso lo ha recibido del Señor (*apo tou Kyriou*). La idea, pues, es que el Señor dijo estas palabras a los discípulos que se hallaban presentes cuando la Última Cena, y que éstos después transmitieron la tradición.

El otro texto de la tradición (1 Cor. 15, 3ss.) contiene un breve resumen de los acontecimientos decisivos de la historia de Jesús: "que el Mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras; que se apareció a Pedro y más tarde a los Doce", etc. Pablo no dice aquí quién le transmitió este texto; se limita a decir que lo ha recibido como tradición. Pero observemos que tanto en la fórmula de introducción de la cita que emplea Pablo, como en la fraseología no paulina utilizada en el texto citado, Pablo está repitiendo un texto tradicional.

De ambos pasajes se deduce que Pablo acostumbra a transmitir la tradición de Jesús en forma de citas directas; en otras palabras, sabe cómo transmitir un texto que ha sido formulado de un modo ya fijo y estereotipado. Y si nos preguntamos qué es lo que el antiguo discípulo del rabino Gamaliel quiere decir cuando afirma que ha "transmitido" a la comunidad las palabras que él mismo ha "recibido", parece que apenas hay más de dos posibilidades entre las que escoger. O bien el apóstol ha transmitido por escrito el texto a la comunidad y ésta ha podido disponer de dicho texto desde entonces, o bien se lo ha transmitido de viva voz y se lo ha inculcado de tal manera que la comunidad (o más concretamente, uno o varios de sus líderes) lo conoce de memoria. "Transmitir" un texto no es lo mismo que recitarlo una vez, sino, más bien, presentarlo a los oyentes de tal modo que éstos lo "reciban" y se adueñen de él. En mi opinión personal, me inclino de-

cididamente a creer que Pablo se refiere a una transmisión *oral*.

Basándome en una serie de textos paulinos, he intentado mostrar que el apóstol, evidentemente, conocía diversas formas de transmitir la tradición. Los dos pasajes que acabamos de considerar (1 Cor. 11, 23ss. y 1 Cor. 15, 1ss.) nos revelan (y no puedo interpretarlo de otro modo) que Pablo también conocía y utilizaba, cuando era necesario, una forma directa y sencilla de *transmitir los textos*; es decir, se limitaba a transmitir un texto a un "receptor", bien por escrito o de viva voz. En el último caso, el texto era *enseñado* al receptor de forma que éste lo aprendiera de memoria. Se le grababa en la mente. Esto constituía una actividad completa en sí misma, no una parte integrante de un proceso continuo de predicación o de enseñanza.

Tal vez debería decir unas palabras acerca de cómo llegué a esta idea. Fue durante el curso 1955-56, cuando me dedicaba a redactar una tesis de licenciatura sobre la Epístola de Santiago. Como se sabe, el más prestigioso comentario sobre esta epístola es el de Martin Dibelius.* En su opinión, la Epístola de Santiago es un producto típico de la parénesis ("exhortación") del cristianismo primitivo. Dibelius opina que los dichos de Jesús que aparecen en la tradición sinóptica tienen su *Sitz im Leben* originario en la parénesis cristiana primitiva, que es el contexto en el que fueron transmitidos. La Epístola de Santiago está llena de alusiones a los dichos de Jesús, especialmente los del Sermón de la Montaña. Pero, estudiando estas alusiones, llegué a la conclusión de que el *Sitz im Leben* originario de los dichos de Jesús en los evangelios sinópticos no pudo haber sido la parénesis del primitivo cristianismo. Me parece absolutamente evidente que en la parénesis no se acostumbraba demasiado a citar. Tales exhortaciones se realizaban generalmente de un modo bastante *tradicional*; estaban llenas de motivos, ideas, palabras y frases tomadas de la tradición. Realmente demostraban poca originalidad por parte del que hablaba. Pero los que exhortaban pretendían hacerlo por sí mismos, por su propia autoridad, y no citando a

* *Brief des Jakobus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1921.

otras personas. Incluso puede comprobarse que en la parénesis son escasísimas las citas de la Sagrada Escritura. Naturalmente, se hacen alusiones a las Escrituras y se toman de ellas determinados motivos y ciertas formulaciones, pero no se las cita casi nunca. Lo mismo podemos decir acerca de la relación entre la parénesis y la tradición oral. En la parénesis se habla en un estilo *tradicional*, utilizando un material no elaborado y que se ha tomado prestado; pero los que hablan lo hacen a título personal, sin citar. No sienten demasiada devoción por transmitir palabras concretas recibidas de otros. Por esta razón, el Sermón de la Montaña y la Epístola de Santiago no provienen del mismo *Sitz im Leben*. Del mismo modo, el tratado judío *Pirke Avot* ("Los dichos de los padres") no proceden del mismo *Sitz im Leben* que los escritos parenéticos de la literatura judía. Existe una visible diferencia entre, por una parte, las colecciones de dichos recibidos de la tradición y otras recopilaciones semejantes y, por otra parte, las exhortaciones parenéticas. Se trata de dos diferentes clases (*Gattungen*) o formas de presentar el material.

En parte, Dibelius es absolutamente claro al respecto. El opina que el cristianismo primitivo transmitió los dichos de Jesús de dos maneras: en contextos parenéticos y en recopilaciones que contenían única y exclusivamente dichos de Jesús y que los misioneros llevaban consigo, bien sea en una forma oral o escrita. * Pero para Dibelius la primera manera era la principal. Por lo que a mí respecta, no veo en absoluto cómo puede pretenderse que la parénesis constituya el *Sitz im Leben* de las palabras de Jesús. Las tradiciones de Jesús eran una parte del material de tradición al que únicamente *se aludía* en la parénesis y sobre el cual *se construía* ésta.

Sospecho, por otra parte, que Pablo nos ha proporcionado un indicio seguro al citar en dos pasajes textos que él designa expresamente como tradición verbal. Ahí nos parece percibir el *Sitz im Leben* originario de la primera transmisión cristiana de la tradición de Jesús; y es ésta, por paradójico que pueda parecer,

* *From Tradition to Gospel*, p. 242.

auténtica transmisión, transmisión como un arte consciente y técnico de enseñanza.

Antes de dejar este tema, debo hacer una serie de observaciones:

1. En 1 Cor. 11, 23ss. y 1 Cor. 15, 1ss. Pablo no está *transmitiendo* expresamente los dos textos que cita. No está entregando a la comunidad una nueva tradición de Jesús. Se limita a repetir dos tradiciones que dice explícitamente que ya las ha transmitido anteriormente a la comunidad. Si suponemos que la comunidad de Corinto ya había oído y aprendido la enseñanza que Pablo les había transmitido previamente acerca de la Cena del Señor, su muerte y su resurrección, entonces Pablo no habría tenido realmente motivos para repetir estas dos tradiciones en su carta; ya se las había transmitido a la comunidad. Pero, en ese caso, aún habríamos sabido menos acerca de lo que Pablo transmitió a sus comunidades antes de escribirles sus cartas. Merece la pena reflexionar sobre este punto.

2. A pesar de que Pablo repita unos textos de tradición que él ha recibido de otros, se siente libre para introducir en ellos ciertos elementos interpretativos, con objeto de clarificar tales textos. La observación entre paréntesis que hace Pablo en 1 Cor. 15, 6 ("la mayor parte viven todavía, aunque algunos han muerto") es ciertamente un añadido del apóstol al texto que ha recibido. Por otra parte, tampoco podemos estar seguros de dónde exactamente termina la cita directa en 1 Cor. 15, 3ss. Quizá se deba a que el apóstol, en este caso, no pretende transmitir por primera vez a sus lectores un texto de tradición en su forma genuina, sino que no hace más que repetir un texto que la comunidad ya ha recibido en dicha forma. Pero dudo de que esta explicación sea suficiente. Vemos en los evangelios sinópticos que la tradición de Jesús ha sido reelaborada durante el tiempo de su transmisión en la iglesia primitiva, que se han hecho abreviaciones y añadidos, en un esfuerzo por aclarar su significado. Por consiguiente, no deja de tener interés observar que Pablo ha hecho

ciertas alteraciones interpretativas en el texto de 1 Cor. 15. Tendremos ocasión de volver sobre esto.

3. El texto que Pablo repite en 1 Cor. 15 es especialmente significativo porque constituye un resumen del kerygma fundamental, en el que se enumeran los principales acontecimientos que rodean a la muerte y resurrección de Jesús. Pero, aun así, no todas las tradiciones que señala mediante el uso de breves "fórmulas de conexión" (p. ej.: "que se apareció a Pedro y más tarde a los Doce") han sido conservadas en los evangelios sinópticos. Sorprende especialmente el que se haya perdido la tradición acerca de la aparición de Jesús resucitado a Pedro, que sería la primera y fundamental aparición del resucitado (a menos que haya que reconocer un fragmento de dicha tradición en Mt. 16, 18s). Tampoco quedan rastros de la aparición de Jesús resucitado a más de quinientos hermanos a la vez, así como de la aparición a Santiago. Esto nos sirve para recordar que no podemos equiparar sin más las tradiciones de Jesús transmitidas por Pablo al principio a sus comunidades con cualquiera de las tradiciones de nuestros evangelios sinópticos o de los tres juntos. No es apropiado, por consiguiente, pensar que nuestros evangelios son una especie de copias de un registro completo e inalterado de la enseñanza de Jesús y de las declaraciones directas de testigos presenciales.

8. EL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y EL PASADO

Los apóstoles, los evangelistas y los maestros del cristianismo primitivo querían dirigirse a las personas de su tiempo, hablar a sus oyentes de algo que era de interés para ellos. Naturalmente, no estaban interesados en suministrar una especie de documentación y archivos de recuerdos muertos del pasado. Hasta aquí no tengo dificultad en coincidir con Martin Dibelius cuando describe tan maravillosamente cómo el cristianismo primitivo vivía en el presente y en un futuro profundamente ansiado.

Pero toda la argumentación resulta falseada si se olvida que el cristianismo primitivo, no obstante, experimentaba un verdadero interés por el pasado y un sentimiento completamente natural por el hecho de que los antepasados y las generaciones anteriores hubieran desaparecido, así como por el hecho de que las actividades de Dios tengan sus tiempos señalados (*kairoi*), que se suceden irrevocablemente. Además, el cristianismo primitivo tenía especiales motivos para estar interesado en una faceta específica del pasado: la relativa a Jesús de Nazaret, el cual, después de haber realizado obras excepcionales, fue crucificado por Poncio Pilato y después resucitó de entre los muertos.

Ninguno de los evangelistas pretende escribir sobre la suerte final de un hombre fallecido. Todos ellos escriben sobre una persona a la que consideran que sigue viviendo, un Señor celestial al que se dirigen diariamente en la oración y en otros actos de culto. Pero escriben sobre la obra que ese ~~hombre~~ ^{Señor} realizó en

Israel en una época que ya pertenece al pasado. No es cierto que concreten libremente su actual fe en el Señor de los cielos, ni que respondan "en el Espíritu de Cristo", de un modo igualmente libre, a las preguntas que se plantean en su época, originando mitos acerca de lo que el Señor quiere decir hoy a las iglesias. Ni siquiera Juan, cuyo deseo de hacer que el esplendor divino de Jesús brille con toda su plenitud en sus palabras y en sus actos ha influenciado poderosamente el estilo del cuarto evangelio, escribe simplemente sobre el presente por el presente. Juan es consciente de que existe una distancia cronológica, espacial y objetiva entre él y la actividad de Jesús en Galilea y Judea. Escribe de un tiempo en que "el Espíritu aún no había sido dado", en que "Jesús aún no había sido glorificado", en que Jesús aún no había sido "elevado de la tierra" de modo que pudiera "atraer a sí a todos los hombres (incluidos los paganos)"; de un tiempo en que los discípulos "aún no habían comprendido", porque el Espíritu de verdad no había venido aún para "introducirllos en la verdad toda" —usando unas cuantas de las propias formulaciones de Juan (7, 39; 12, 16. 32; 16, 13; cf. también 2, 22).

En los sinópticos vemos aún más claramente que en Juan cómo los evangelistas y las fuentes de que se sirven miran hacia atrás, hacia una época que pertenece al pasado y que es distinta del presente, no sólo cronológicamente, sino también espacial y objetivamente. Es cierto, indudablemente, que esta distancia ha sido franqueada o atenuada en diversos puntos, porque el esplendor de la resurrección ha iluminado las tradiciones, pero ello no desvirtúa en absoluto la impresión general de que la intención de los evangelistas consiste en describir el ministerio de Jesús en Israel, incluidas su muerte y su resurrección en Jerusalén. Es un ministerio que conduce directamente a Jesús hacia la exaltación de que goza en el presente, pero esta meta no se alcanza hasta el último capítulo.

Por mi parte, creo que merece la pena considerar el modo como en los evangelios se describe a los seguidores más cercanos de Jesús. En el momento en que escriben los evangelistas, Pedro, Santiago, Juan y, en realidad, todos y cada uno de "los Doce"

son hombres muy conocidos en la iglesia. Se habla de ellos con veneración, y su espíritu y su poder son objeto de todo tipo de relatos. En Hech. 5, 15, Lucas refiere la leyenda popular según la cual Pedro curaba a los enfermos sólo con pasar por delante de ellos y proyectar sobre ellos su sombra. Esto es un indicio de la alta opinión que se tenía de Pedro en la época en que se escribieron los evangelios. Pero cuando los evangelistas escriben sobre la actividad terrena de Jesús en Galilea y en Jerusalén, no se presenta a Pedro, Santiago, Juan y los demás discípulos como un grupo de héroes espirituales, sino como hombres visiblemente débiles, inmaduros, carentes de conocimientos y de capacidad de comprensión. Esta no es la situación de la iglesia después de la Pascua, sino la situación durante el ministerio terreno de Jesús. Pero muestra realmente que los primeros cristianos conservaban los recuerdos del pasado y experimentaban la sensación de distancia entre ellos mismos y dicho pasado. Con el paso del tiempo, se produce en la tradición (como podemos observar en Mateo, Lucas y Juan) una tendencia a atenuar esa presentación negativa de los discípulos más íntimos de Jesús que se observaba en los textos más antiguos, pero dicha tendencia sirve únicamente para confirmar nuestra observación. Herbert Braun dice en su libro *Jesus* * que también hay en la tradición evangélica una tendencia a representar a los discípulos de un modo cada vez más negativo, pero no da ninguna prueba de la existencia de semejante tendencia, ni puede aducirse tal prueba.

Esa característica vuelta hacia atrás en el tiempo se observa, evidentemente, en los evangelios, pero tal vez no se encuentre en las formas más antiguas de la tradición. ¿Podría ser que nos halláramos ante un caso de historización secundaria? Jürgen Rolof ha planteado esta pregunta en su libro *Das Kerygma und der irdische Jesus* **, y demuestra que no es así. Incluso en los estratos

* *Jesus: Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1969, p. 48. Trad. esp.: *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, trad. por Félix Heras, Sígueme, Salamanca, 1975.

** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.

que normalmente se consideran más antiguos, podemos comprobar que el cristianismo primitivo era consciente de la distancia que le separaba de lo acontecido durante el ministerio terreno de Jesús. Roloff aduce una serie de ejemplos que indican que la situación descrita en la tradición evangélica no reflejan en absoluto las circunstancias que se dan en la iglesia después de la Pascua, y muestra que la actividad de Jesús anterior a la crucifixión es descrita en la tradición evangélica con todo lo que comporta de oscuridad, de limitación en el espacio, de fracaso y de dependencia de las condiciones que imponen el tiempo y la situación. La iglesia primitiva ha tratado de entender mejor esos acontecimientos, los ha interpretado, y ha permitido incluso que sus interpretaciones afecten al material de la tradición. Pero los cristianos primitivos conservaron el recuerdo de un período muy determinado de la historia pasada y sentían que dependían de él. De este modo, los problemas de las jóvenes comunidades cristianas *colorearon* el material de la tradición, pero no lo *crearon*. Esta mirada retrospectiva al ministerio terreno de Jesús es un factor esencial que determinó desde el principio la formación de la primitiva tradición cristiana.

9. LA CONCENTRACION EN «EL UNICO MAESTRO»

La principal característica de todos los libros del Nuevo Testamento es, sin duda alguna, el protagonismo que en ellos desempeña la persona de Jesucristo. Esto es especialmente evidente en los cuatro evangelios, que fueron escritos exclusivamente para presentar a Jesús. Naturalmente, también aparecen otras personas en ellos: Jesús tiene sus seguidores y, muy pronto, tiene también sus adversarios encarnizados; las masas, por su parte, responden a la actividad de Jesús, primero de un modo receptivo, para después volverse contra él. Los discípulos, los adversarios y las masas desempeñan sus respectivos papeles y los evangelistas, por lo general, los describen con bastante exactitud. Pero el foco de atención se dirige siempre sobre Jesús. La finalidad de los evangelios es describir a Jesús, y a nadie más: su aparición en Israel, lo que *él* dijo, lo que *él* hizo, lo que *le* sucedió. Es cierto que hay tradiciones referentes a Juan Bautista, pero ello se debe únicamente a *que su destino está íntimamente ligado con el de Jesús.*

Merece destacarse que los evangelistas conceden a los discípulos más próximos a Jesús un papel insignificante en todo lo que sucede; creo que ya he hecho referencia a este punto. Durante las décadas que transcurren entre la partida de Jesús y la aparición de los evangelios, hombres como Pedro, Santiago y Juan dijeron, ciertamente, muchas cosas que podrían haberse considerado dignas de ser relatadas y transmitidas a las comunidades. Pero ni por un momento los evangelistas cedieron a la tentación

de completar con un discurso de Pedro, Santiago o Juan lo que Jesús tiene que decir. Su intención es presentar a Jesús y a nadie más.

Mateo cita las siguientes palabras de Jesús: "Porque vuestro maestro (*didaskalos*) es uno solo y vosotros todos sois hermanos" (23, 8b). Probablemente se trata de un dicho secundario (una interpretación), pero expresa, sin embargo, una actitud que parecen haber compartido los cuatro evangelistas, a los cuales les preocupa única y exclusivamente lo que Jesús ha dicho a la comunidad de los fieles de Dios (y lo que por ellos ha hecho). Más adelante trataremos de ver cómo esa preocupación no impide a los evangelistas sentirse libres para reelaborar la tradición y reformular algunos de los dichos de Jesús.

La extraordinaria concentración del interés en la figura de Jesús se hace especialmente evidente si se compara a los evangelios con la literatura de la tradición judía. En ésta aparecen muchos maestros; el Talmud menciona por su nombre a cerca de dos mil rabinos, todos los cuales gozan de gran prestigio y se les cita con respeto. Pero el interés se centra en la Torah, y no en un determinado rabino. Las sentencias de los diferentes rabinos son transcritas en serie, unas detrás de otras; la diferencia entre la autoridad de que gozan unos y otros es una diferencia de grado. Pero no es éste el caso de los evangelios, en los que una sola figura —Jesús— goza de una neta superioridad y de una autoridad única. Siempre que aparece Jesús, domina la escena de un modo soberano. Nadie tiene, ni de lejos, una categoría parecida.

Si se piensa en ello, resulta sumamente difícil imaginar que haya podido haber un momento en que los seguidores de Jesús no hayan estado interesados en conservar sus enseñanzas y en aprender de memoria sus hechos. Y si nos situamos en una perspectiva histórica y recordamos cómo, en el contexto judío, los discípulos estaban pendientes de las palabras de sus maestros y seguían atentamente todos sus movimientos con el fin de aprender a vivir correctamente, entonces resulta difícil creer que los discípulos de Jesús puedan haber estado menos interesados por escu-

char a su maestro, por observar su forma de actuar, y por conservar todo esto en su memoria.

Los evangelios revelan, por otra parte, que esta concentración material en Jesús se completa con una concentración formal en el mismo Jesús. Los evangelistas hacen teología de un modo deliberado; lo demuestra la forma en que idean su obra, agrupan sus datos, organizan las perícopas, omiten, añaden y alteran las formulaciones. Pero no consideran que su tarea consiste en escribir una presentación razonada de Jesús, es decir, en exponer el mensaje y las enseñanzas de Jesús creando, con palabras de ellos mismos, comentarios teológicos, argumentos doctrinales y discursos exhortatorios. Ellos permiten que Jesús hable por sí mismo, generalmente en forma de discurso directo. Relatan, concisamente y sin rodeos, los episodios referentes a Jesús. No se permiten hacer comentarios, a no ser para unir unas perícopas con otras mediante observaciones ocasionales, breves y poco relevantes. Esto resulta muy llamativo si comparamos los evangelios con otros libros del Nuevo Testamento. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre ello.

10. CONTINUIDAD EN LA CONCEPCION SOBRE JESUS

Esta concentración en la figura de Jesús —ese *aislamiento* de la tradición sobre Jesús— no ha escapado a la atención de Rudolf Bultmann. Haciendo una referencia a Gerhard Kittel, destaca esta notable característica de las primeras recopilaciones cristianas de tradiciones evangélicas.* Pero, según Bultmann, el primer evangelista (Marcos) está tan distante en el tiempo del Jesús terreno que apenas si puede oír el susurro de su voz. Dos grandes y profundos abismos separan a Marcos del Jesús que fue crucificado por Poncio Pilato: el abismo existente entre Jesús y la primera comunidad palestina postpascual, y el que se abre entre esta comunidad y el primitivo cristianismo helenístico.

Bultmann afirma que la actividad de Jesús fue totalmente mesiánica. En la medida en que el material de las tradiciones manifieste unas características que puedan considerarse como mesiánicas, deberá ser juzgado como un material secundario. Las condiciones necesarias para la aparición de la tradición de Jesús no se dieron hasta después de Pascua. Es cierto que muchas tradiciones de Jesús aparecen en la primera comunidad palestina: la gente le recordaba, reunía información sobre él y hasta se permitía inventar nuevas tradiciones sobre Jesús. También comenzaron

* Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, 2 ed., International Scholarly Book Services, Forest Grove, Oreg., 1968, páginas 368 s.

a aparecer colecciones de dichas tradiciones, aunque se trataba de puras "enumeraciones y resúmenes" (*Aufzählungen, Summierungen*). En el cristianismo palestino primitivo faltaba aún el concepto dominante en torno al cual podrían haberse organizado en una unidad coherente las tradiciones sobre Jesús: el mito del Señor crucificado y resucitado. Este mito tuvo su origen en la comunidad helenística y tomó forma en el mensaje (kerygma) fundamental de dicha comunidad. Y así fue como Marcos pudo crear el primer evangelio coherente: usando este mito y este kerygma como punto de partida.

Es difícil estar hoy de acuerdo con el razonamiento de Bultmann. Sencillamente, no es cierto que dicho razonamiento se base únicamente en un análisis detallado del material evangélico tradicional, libre de todo tipo de presupuestos. El razonamiento de Bultmann se apoya también en unas suposiciones apriorísticas:

1. Si se califican de "secundarias" todas las denominadas características mesiánicas de las tradiciones evangélicas, en gran parte es debido a que se tiene una determinada visión acerca de la figura de Jesús y de lo que significaba el kerygma cristiano primitivo.

2. Si se afirma que la formación de la tradición sólo pudo haber comenzado después de Pascua, es debido, también en gran parte, a la idea que se tenga de una comunidad creadora de tradición. Heinz Schürmann ha demostrado en un famoso artículo (*Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition = Los orígenes pre-pascuales de la tradición de los "logía"*)* que las condiciones sociológicas requeridas para la aparición de la tradición evangélica han tenido que darse ya en la comunidad que se formó en torno al Jesús terreno.

* Publicado en H. Ristow y K. Matthiae, eds., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 2 ed., Evangelische Verlagsanstalt, 1961, pp. 342-70. Reproducido en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1968, pp. 37-65.

3. Si se establece una clara distinción entre el cristianismo palestino y el cristianismo helenístico, se está partiendo de una distinción perfectamente definida entre “lo palestino” y “lo helenístico”, distinción que no es posible hacer hoy, porque hoy sabemos que la cultura helenística había logrado establecerse en Palestina ya antes de la época de Jesús, incluso entre los judíos de habla aramea.

Todas estas son cuestiones complicadas, pero voy a tratar de exponer muy brevemente mi principal objeción. Yo sostengo que el material evidencia una obvia continuidad en la tradición de Jesús, una continuidad que se manifiesta especialmente en el corazón mismo de esa tradición: la concepción sobre Jesús.

Ya en aquellos estratos de la tradición evangélica que generalmente se consideran más antiguos, aparece Jesús dotado de una irresistible autoridad (*exousia*). Predica y enseña acerca del reino de Dios, cura a los enfermos y expulsa a los demonios de un modo singular. También es característico de Jesús su empeño en liberar a los que están oprimidos social y religiosamente. Jesús no dice muchas cosas acerca de sí mismo, pero se comporta con una autoridad suprema, y sus discípulos le tratan con una veneración y una devoción sin límites. También el asombro que experimentan las masas forma parte del cuadro. En mi opinión, hay una línea bastante recta que enlaza esta situación con la situación post-pascual, en que el cristianismo primitivo adora a Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios y el Señor (*Kyrios*). Se ha producido una evolución —una evolución polifacética y complicada—, debida sobre todo a lo que le ocurrió a Jesús, pero también porque la fe de sus seguidores se ha visto reforzada y desarrollada. Pero puede observarse una continuidad fundamental en la posición exclusiva y dominante que ocupa Jesús a los ojos de sus discípulos. Reginald H. Fuller, en un apasionante estudio titulado *The Mission and Achievement of Jesus*,* ha establecido que el “material originario” de la cristología de dignidad (*Hoheitschristologie*) de la iglesia primitiva se encuentra ya

* SCM Press, Londres, 1954.

en las tradiciones sobre el ministerio terreno de Jesús. Creo que ésta es una forma muy apropiada de describir la situación.

Permítaseme aducir tres ejemplos:

1. Por lo que sabemos acerca del uso de títulos en Palestina a comienzos de nuestra era, tenemos todos los motivos para creer que, desde el primer día de su manifestación pública en Israel, Jesús tuvo el tratamiento de "Señor" ("mi Señor", "nuestro Señor"; en arameo, *marî*, *maran* o *marana*; en griego, *Kyrie*). Era el tratamiento que se daba a las personas a las que se honraba. Parece ser que este título formó parte siempre de la tradición de Jesús, y que fue adquiriendo cada vez mayor fuerza, ganando progresivamente consistencia y significado. Este título se le pudo aplicar constantemente a Jesús, dado que su enseñanza dotada de autoridad y sus grandes obras le hacían crecer a los ojos de sus seguidores y, finalmente, le situaron a la derecha del poder como "Rey de reyes y Señor de señores", llevando un nombre señorial que coincide con "el nombre que está por encima de todo nombre". Esta evolución fue significativamente anticipada por el acontecimiento pascual, cuando se produjo la certeza de que Jesús había sido exaltado después de sus padecimientos. Pero sería difícil probar que en ese punto comenzó una tendencia radicalmente nueva, y más difícil aún afirmar que esa nueva tendencia apareció primeramente en la rama helenística del cristianismo primitivo. Yo no creo que pueda usarse el título de Señor (*Kyrios*) para demostrar que se produjo una ruptura en la evolución de la tradición sobre Jesús.

2. Una continuidad semejante puede observarse en la cristología del *Hijo de Dios*. La idea de que Israel es "hijo de Dios" era una idea muy del agrado del Antiguo Testamento y de la ulterior tradición judía, y el rey de Israel es denominado hijo de Dios, por ejemplo, en los Salmos (2, 7). En el *midrash* fragmentario sobre 2 Samuel 7 que se halló en Qumran (4 Q flor. 1, 10-13), vemos que este título podía usarse, igualmente, referido al Mesías futuro. Y tanto en la literatura intertestamentaria (Ecle-

siástico, Sabiduría) como en los escritos rabínicos encontramos pruebas de que dicho título se habría democratizado e individualizado y se habría usado para referirse a los individuos "justos" de Israel. En el material neotestamentario vemos cómo la joven iglesia post-pascual designa a Jesús como Hijo de Dios en un sentido muy especial: está por encima de todos los demás y posee un derecho singular a llamar Dios a su Padre. Las formulaciones más antiguas, como la de Rom. 1, 3, nos revelan que la primitiva concepción cristiana sobre Jesús como Hijo de Dios adquirió nuevas dimensiones con la aparición de la fe en la resurrección. Pero, ¿cómo puede haber justificación histórica para afirmar que anteriormente Jesús no había sido considerado por sus discípulos como Hijo de Dios en un sentido muy especial? A lo largo de toda la tradición sinóptica sorprende observar lo íntimamente que Jesús habla con Dios y acerca de Dios. Creo que Joachim Jeremias es demasiado aventurado cuando afirma que en el ambiente judío del tiempo de Jesús era inconcebible dirigirse a Dios llamándole "Abba" (Padre). Las fuentes de que disponemos acerca del modo que los grupos judíos de entonces tenían de dirigirse a Dios en la oración son demasiado escasas para permitirnos decir con certeza qué es lo que *no* se hacía. Pero lo que sí queda es la impresión, obtenida de la tradición evangélica, de una espontánea y estrecha intimidad de Jesús con Dios Padre, que se expresa más claramente en el uso que hace de la invocación *Abba*. Podemos, pues, constatar en la cristología del Hijo de Dios una continuidad y una evolución semejantes a la que se observa en la cristología del título de Señor.

3. Por lo que se refiere a la actitud de Jesús con respecto al título de *Mesías-Cristo*, me resulta difícil evitar la impresión de que los estudios actuales sobre el tema suelen adolecer de un cierto anacronismo en la forma misma de plantear el problema. Realizamos nuestras elucubraciones partiendo del supuesto de que este título ya hubiera existido con su significado específicamente cristiano antes de la aparición de Jesús, y como si el punto en discusión consistiera en elucidar si Jesús deseaba o no

deseaba ser Mesías en este sentido. En realidad, la cristología del Mesías que adquirió forma definitiva en la iglesia primitiva era el resultado de una evolución, a lo largo de la cual el título fue adquiriendo un contenido bastante específico. Antes de Jesús, el término *Mesías* no tenía, sencillamente, el sentido que hoy le damos.

Desde el punto de vista histórico, la pregunta sería si Jesús deseaba ser Mesías en el sentido en que normalmente los judíos usaban este término al comienzo de nuestra era: si deseaba ser el liberador que había de librar al pueblo de Israel de sus enemigos y opresores y había de asegurar a dicho pueblo la libertad (y hasta la hegemonía) política, además de todo tipo de bendiciones espirituales. Parece evidente que Jesús rechazó el título entendido en este sentido. Un problema diferente es el de saber qué es lo que Jesús pensaba de sí mismo y de su misión, con su peculiar relación con el reino futuro de Dios; y saber si Jesús permitió que sus discípulos emplearan el título de Mesías para referirse a él en dicha misión. Estos problemas son muy difíciles, pero están llenos de interés: en la tradición evangélica vemos cómo Jesús corrige la imagen que sus discípulos tienen acerca de la "carrera" de él y de la de ellos mismos, y les instruye en la necesidad de humillarse y sacrificarse de acuerdo con la voluntad de Dios. La imagen ideal de Jesús que se impone con el tiempo conlleva el título de Mesías, y este título se hace tan importante que sirve como de segundo nombre para designar a Jesús. Pero lo cierto es que el significado que la iglesia primitiva dio a este título venía determinado en gran parte por la imagen que dicha iglesia tenía precisamente de *Jesús*: de su persona, su enseñanza, su obra, su destino, interpretado todo ello a la luz de las Sagradas Escrituras. Y es extremadamente difícil suponer que este singular proceso de evolución comenzara únicamente después de Pascua. Por mi parte, creo que la primitiva proclamación cristiana de Jesús como el Mesías tenía unas auténticas y profundas raíces en la propia proclamación de Jesús y en la visión que Jesús tenía de sí mismo.

Acabamos de revisar los tres principales títulos usados en la primitiva interpretación cristiana de Cristo. En cada uno de los casos me parece difícil descubrir un núcleo original que sea de una naturaleza claramente distinta de lo que dichos temas representan hoy en la cristología plenamente evolucionada. Lo que vemos es un rápido y cambiante proceso de evolución; pero una evolución que, en gran medida, es de carácter *interpretativo*. No nos da la impresión de que el cristianismo primitivo llevara a cabo ningún tipo de atrevidas innovaciones y las proyectara retrospectivamente en el tiempo. Parece, más bien, que la iglesia primitiva interpretó de un modo creativo algo que le venía dado por la tradición acerca del Señor Jesús.

Tal vez habría que añadir unas cuantas palabras acerca de la génesis de la cristología del *Hijo del Hombre*. Como es bien sabido, se trata de un asunto extremadamente complicado y controvertido. Las opiniones de los expertos modernos son tan distintas que, a menos que se descubra algún manuscrito nuevo, no es fácil esperar que se produzca un consenso. Por mi parte, me parece especialmente digno de consideración el hecho de que el cristianismo primitivo experimentara tanta dificultad en el empleo del título de Hijo del Hombre. En las zonas de habla griega, concretamente, es muy posible que no se usara en absoluto, porque, evidentemente, se trataba de un título tan duro y tan difícil de entender como equívoco. Sin embargo, encontramos esta complicada expresión en las palabras de Jesús que nos transmiten los evangelios, y casi exclusivamente allí. Prácticamente, la única explicación posible es que los primeros cristianos se sintieron obligados a conservar una peculiaridad de la manera de hablar propia de Jesús. El hecho de que con el paso del tiempo, la expresión apareciera cada vez más frecuentemente en las palabras de Jesús que recogen los evangelistas indica, además, que se consideraba una expresión *típica* del lenguaje de Jesús. Vemos aquí un nuevo indicio de conservadurismo y continuidad en la tradición sobre Jesús: se conservaban incluso expresiones "incómodas" (aunque, naturalmente, esto no era siempre posible). Y una vez más hemos de reconocer un paralelismo con la tradición rabínica. Al mismo

tiempo, el contenido de los textos en los que aparece el título de Hijo del Hombre nos revela que ha habido una evolución interpretativa.

El problema referente a la continuidad de la primitiva concepción cristiana sobre Jesús tiene una serie de aspectos, a uno de los cuales, en mi opinión, no se le ha prestado suficiente atención en el debate sobre la evolución cristológica del cristianismo primitivo. Me refiero a la dimensión *ética* de la interpretación que la iglesia primitiva hacía de la figura de Jesús. Durante esta última generación se ha escrito mucho acerca de la relación entre Jesús y la *Ley*, es decir, las exigencias fundamentales de la Torah. Yo he intentado aclarar este problema en una serie de estudios que he publicado durante la última década. Y me ha llamado la atención el hecho de que una gran cantidad de los dichos de Jesús que aparecen en los evangelios parecen tener alguna relación con el mandamiento que compendia la Torah: "Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas" (Dt. 6, 4-5). Parece evidente que el texto de confesión de fe de Israel (*Shema'*), en el que se incluye el mandato de amar a Dios, desempeñó un papel fundamental para Jesús. Y en la primitiva enseñanza cristiana sobre Jesús como realizador pleno de la Torah, se ha conservado perfectamente este elemento. En esta dimensión ética se observa también en la tradición sobre Jesús una evidente unidad, constancia y continuidad. Desgraciadamente, el tiempo no nos permite examinar más detenidamente este complicado problema.*

* Véase la bibliografía incluida al final del libro.

11. CONTINUIDAD PERSONAL EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Los iniciadores del método crítico de la historia de las formas, Dibelius y Bultmann, tomaron del pensamiento de su época acerca de las tradiciones populares la idea fundamental de que la tradición sinóptica tuvo un origen anónimo en las primeras comunidades cristianas; que había surgido entre gentes cuyos nombres nos son desconocidos. Dibelius compara el nacimiento y la historia de esta tradición con un proceso biológico, y habla de "una biología de la saga" (*eine Biologie der Sage*). Y Bultmann manifiesta su acuerdo con Dibelius. Pero son numerosos los expertos que han mostrado su oposición. De un modo un tanto humorístico, Vincent Taylor señala en su obra *The Formation of the Gospel Tradition* *: "Si los partidarios de la historia de las formas tienen razón, entonces los discípulos de Jesús debieron de ser transportados al cielo inmediatamente después de la resurrección". Yo querría hacer algunas observaciones acerca de las autoridades y de la continuidad de las personas en el cristianismo primitivo.

Es evidente que ciertos mecanismos sociopsicológicos perfectamente conocidos hoy funcionaron también en el cristianismo primitivo. Podemos determinar, por ejemplo, que las comunidades cristianas primitivas no son descritas en ninguna de nuestras

* Macmillan & Co., Londres, 1933, p. 41.

fuentes como masas uniformes de seres anónimos y grises. En todas esas fuentes podemos observar que hay determinadas personas que poseen una mayor autoridad que otras. Y, evidentemente, uno de los factores que conferían autoridad a una persona en la primitiva iglesia era el hecho de que hubiera conocido a Jesús.

En el Nuevo Testamento, Jesús es la autoridad por excelencia; no hay nadie con una autoridad parecida, ni de lejos. Pero, después de su partida, vemos que a los discípulos más cercanos a Jesús se les reconoce una posición privilegiada, precisamente porque habían estado con Jesús (cf. Hech. 1, 21s.). Y es excepcionalmente importante, a este respecto, que su relación con Jesús no se describe como un vago contacto más o menos superficial, sino como una relación directa entre maestro y discípulo. Los discípulos no se han limitado a ver y oír a Jesús, sino que han recibido una enseñanza directa de él. Así, vemos que el primer eslabón en la cadena de la tradición —el eslabón entre Jesús y sus más íntimos discípulos— se nos describe como una relación caracterizada por la instrucción que se da y se recibe.

Es un dato original de toda la tradición evangélica, confirmado en mil lugares de dicha tradición, que Jesús se consagró a *enseñar*. Si examinamos los evangelios y, en aras de la simplicidad, prescindimos del problema de los diferentes estratos del material, podemos constatar la multiforme presencia de ese dato. Los seguidores de Jesús le llaman rabino (*rabbi*), maestro (*didaskalos*, *epistates*), o Señor (*Kyrios*). A los que están más cercanos a Jesús, se les denomina discípulos (*mathetai*). Jesús enseña en privado y en público. Al aire libre (en la ribera del lago, en una montaña, etc.) o en un recinto cerrado (en la sinagoga o en una casa particular). Va enseñando de ciudad en ciudad. Los discípulos “están con él” (*einai meta*, *einai syn*) constantemente, tanto los días de diario como el Sábado. Cuando Jesús se pone en camino, sus discípulos le siguen (*akolouthein*) y le sirven de diferentes modos. Es cierto que su relación con el Maestro no se designa con un verbo que signifique “servir”, pero, basándonos en algunos relatos muy pormenorizados, vemos que asisten de diversas maneras a Jesús y llevan a cabo determinadas misiones

en su nombre. Parece evidente que los miembros del grupo más próximo a Jesús viven juntos en una casa de Cafarnaún, y permanecen igualmente juntos en los diversos periplos que realizan por Palestina. Según el evangelio de Juan (12, 6; 13, 29), comparten también una bolsa común. Cuando Marcos (3, 14) habla de la elección de “los Doce”, nos dice que Jesús “designó a doce” para que “estuvieran con él” (*hina osin meñ autou*) y para que él pudiera enviarlos. El modo de formularlo indica que el evangelista pretende significar que los Doce constituían un grupo especialmente íntimo que Jesús se había escogido durante su ministerio terreno y del que había hecho su propia familia espiritual, su “casa”. Recordemos la tradición según la cual Jesús designó a sus discípulos como su verdadera familia (Mc. 3, 31-35, y par.).

Como se sabe, hoy se discute vivamente el problema de si el *collegium* de “los Doce” existió realmente en tiempos de Jesús, o si Marcos no hace sino proyectar retrospectivamente a la vida de Jesús ese *collegium* del cristianismo primitivo. A mí me resulta muy difícil creer que el grupo de “los Doce” sea algo secundario en la tradición evangélica. Entre otras razones, por el papel mismo que esos hombres desempeñan en los evangelios, en los que, evidentemente, no se ve por ninguna parte a esos personajes maduros, a esas “columnas” autorizadas a las que admiraba la iglesia primitiva. Encontramos, por el contrario, a doce discípulos insignificantes, inmaduros, faltos de comprensión y de sabiduría. Si Marcos hubiera proyectado retrospectivamente al tiempo de Jesús la existencia de “los Doce”, debió de ser un historiador realmente hábil para haber devuelto a aquellos venerables líderes espirituales a un estadio tan extraordinariamente juvenil e inmaduro. La hipótesis fundamental debe apoyarse en una serie de hipótesis complementarias artificiales. La solución más sencilla y, por tanto, históricamente más probable, es que “los Doce” estuvieron efectivamente con Jesús durante el ministerio terreno de éste.

Si es así, Jesús no se limitó a tener un número indeterminado de discípulos, sino que había escogido a un grupo de doce de ellos, a los que concedió una posición especial y, consiguiente-

mente, una especial autorización. Esto explicaría de un modo completamente natural la gran autoridad que “los Doce” ejercieron después de Pascua. Yo así lo creo, pero no voy a seguir razonando a partir de esta apreciación. Tampoco voy a meterme en el complicado problema del primitivo *apostolado* cristiano y su relación con la autorización dada por Jesús a “los Doce”.* Me contentaré con llamar la atención sobre la importante realidad de la continuidad, que tuvo su fundamento en el hecho de que Jesús tuvo *discípulos* que, más tarde, pudieron actuar como expertos que sabían lo que el Maestro había dicho y hecho.

El autor del Evangelio de Lucas y del libro de los Hechos (a quien yo llamo Lucas) afirma en su famoso prólogo que las tradiciones de Jesús que él ha agrupado en su obra se remontan a aquellos “que fueron testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores del mensaje” (Lc. 1, 2). De este modo califica de tradición (él emplea el verbo *paradidonai*) el material relativo a Jesús, e indica quiénes fueron los primeros portadores de la tradición. Cuando habla de aquellos “que fueron testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores de la palabra” (*autoptai kai hyperetai tou logou*), Lucas está refiriéndose a “los Doce”, los cuales constituyen el núcleo de los que estuvieron presentes “mientras vivía con nosotros el Señor Jesús” (Hech. 1, 21) y luego se entregaron “al ministerio de la palabra” (*diakonia tou logou*, 6, 4). Ellos predicán, enseñan y realizan curaciones “en nombre de Jesús” (Hech. 3, 6; 4, 10. 18; 5, 28. 40; etc.). Aparecen como “testigos” de Jesús, testigos sobre todo de su resurrección. Es la “enseñanza de los apóstoles” (*he didache ton apostolon*, Hech. 2, 42) la que mantiene unida a la comunidad, y la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén —la comunidad madre— crece en torno al núcleo constituido por “los Doce”, junto con la madre y los hermanos de Jesús.

Es evidente que Lucas esboza un cuadro un tanto simplificado y hasta tendencioso; los comienzos de la iglesia primitiva

* Véase mi artículo “Die Boten Gottes und die Apostel Christi”, en *Svensk Exegetisk Arsbok* 27 (1962), pp. 89-131.

constituyeron ciertamente un proceso mucho más complicado que el que Lucas intenta hacer ver. Pero resulta difícil negar que, en determinados aspectos fundamentales, las probabilidades históricas están a su favor. ¿Quién podía haber recogido el manto caído de Jesús después de Pascua, sino los discípulos? (cf. el manto de Elías recogidos por Eliseo, en 2 Re. 2, 13ss.). ¿Quién podía tener un mayor prestigio que ellos, en su calidad de expertos y testigos? ¿A quién se podía acudir si se deseaba saber lo que Jesús había dicho y hecho, y lo que realmente había sucedido cuando fue ejecutado, *interpretado todo ello desde dentro*, a la luz de la propia enseñanza de Jesús?

En este momento resulta ciertamente iluminador tomar nota de los sencillos mecanismos que funcionaban entre los rabinos. Si una persona deseaba saber lo que realmente enseñaba un determinado maestro que ya hubiera fallecido, debía acudir a los discípulos de dicho maestro, a los que habían escuchado su enseñanza. Había personas que emprendían largos viajes con objeto de averiguar lo que un determinado rabino había enseñado sobre un punto concreto. Según la tradición rabínica, por ejemplo, se dice que el joven Hillel había ido de Babilonia a Jerusalén con el único objeto de obtener información acerca de algún punto de doctrina.

El ser transmisor de tradición no era cuestión de rango o dignidad. A veces se afirma que sólo los rabinos ordenados podían transmitir las tradiciones. Pero ésta es una afirmación arbitraria. La ordenación confería autoridad, evidentemente. Pero cualquiera que hubiera visto y oído a un maestro podía transmitir lo que había aprendido, supuesto que se tratara de una persona responsable y capaz de expresarse. Los rabinos solían emplear para esta función de colaboración a personas más bien sencillas y poco importantes. La principal condición era que tales personas tuvieran buena memoria. En el antiguo tratado *Edujot* podemos ver, por ejemplo, cómo, a la hora de buscar testigos competentes, se procuraba que gozaran además de experiencia. El status de dichas personas era lo de menos: lo que importaba era su conocimiento del tema. En cierto caso se resolvió un problema gracias al testimonio

dado por dos tejedores —sencillos artesanos, en otras palabras— que habían oído lo que Schemaiah y Abtalion habían dicho al respecto (Eduj. 1, 3).

Afirmo, pues, que tenemos todos los motivos para suponer que los discípulos más íntimos de Jesús gozaron de una posición de autoridad en el cristianismo primitivo en su calidad de testigos y portadores de las tradiciones de lo que Jesús había dicho y hecho. No hay razón para suponer, por el contrario, que en la iglesia primitiva cualquier creyente pudiera crear tradiciones sobre Jesús y esperar que se diera crédito a sus palabras.

Si leemos a Pablo, que no fue uno de los discípulos de Jesús durante la vida de éste y que, por lo tanto, podría parecer una fuente poco verosímil a la que acudir en apoyo de estas consideraciones, encontramos en él, contrariamente a lo que podría esperarse, una serie de importantes datos que apuntan en este mismo sentido. A pesar de que tuvo que luchar enérgicamente para hacer valer su propia libertad y su soberanía de apóstol, revela en parte, sin embargo, la posición de autoridad de que gozaban la comunidad-madre y sus “notables” (*hoi dokountes*), hombres como Pedro, Santiago, Juan y el grupo de Jerusalén, a los que Pablo se refiere como “los apóstoles anteriores a mí” (*hoi pro emou apostoloi*, Gal, 1, 17).

En su primera carta a los Corintios, Pablo se describe a sí mismo como portador de tradición. El ha transmitido a las comunidades las tradiciones de Jesús que él mismo había recibido. Está integrado, por consiguiente, en una cadena de tradición. En 1 Cor. 4, 14-17 encontramos (como indicábamos arriba) una manifestación sumamente interesante. Pablo exhorta a la comunidad de Corinto a imitarle a él del mismo modo que él imita a Cristo; y, con objeto de ayudar a la comunidad en este sentido, les envía a su querido y fiel hijo Timoteo, el cual les recordará sus “normas de conducta”, es decir, las doctrinas y los usos que él predica a todas sus comunidades. Tenemos aquí, por consiguiente, un caso evidente de tradición transmitida de un apóstol a una comunidad por medio del discípulo de dicho apóstol. Como sabemos, la literatura post-apostólica contiene más ejemplos de este

tipo de “cadenas” de continuidad personal en la iglesia primitiva; y ello, a pesar de que para entonces ya se había difundido también el evangelio en forma de libro.

También es importante recordar la continuidad personal que representan los evangelistas mismos. Los evangelios no son recopilaciones de una tradición centenaria. El Evangelio de Marcos fue escrito, lo más tarde, cuarenta años después de la crucifixión de Jesús; y los otros tres evangelios, no más de treinta años después del de Marcos. En todo caso, Marcos escribió cuando aún vivían muchos testigos presenciales y, evidentemente, conocía a todos los principales miembros del círculo de Jesús en Jerusalén, lo mismo que a Pablo. El autor de los escritos lucanos es, probablemente, un hombre a quien también se cita en el Nuevo Testamento (seguramente, el Lucas que era colaborador de Pablo). Más difíciles de identificar son los autores de los evangelios de Mateo y Juan. Pero en ambos casos también tenemos motivos para creer que habían estado en contacto personal con los testigos presenciales.

Las investigaciones sobre los evangelios realizadas en la época de la historia de las formas no dieron a todo esto la debida importancia. Parece como si ciertos paralelismos con determinadas creencias populares —un material que, por cierto, abarca siglos en el tiempo y grandes extensiones en el espacio— hubieran inducido a los expertos a ampliar inconsciente y desmedidamente las dimensiones cronológicas y geográficas de la formación de la primitiva tradición cristiana. En este sentido, es preciso enfocar la historia de un modo más serio. En el período neotestamentario la iglesia no estaba tan extendida ni era tan numerosa como solemos pensar; ni mucho menos.

12. DE JESUS A LOS EVANGELIOS

Ya hemos mencionado anteriormente uno de los aspectos más desconcertantes de los documentos que se conservan del cristianismo primitivo: el aislamiento, la separación de la tradición de Jesús con respecto al resto de la tradición. Por una parte, en el Nuevo Testamento tenemos los tres evangelios sinópticos que contienen tradiciones procedentes de Jesús y relativas al mismo. Encontramos citas directas de determinadas palabras que, según se afirma, pronunció Jesús durante su ministerio terreno, así como relatos igualmente directos acerca de lo que se dice que realizó durante su actividad en Israel. El misterio de Jesús no se presenta aquí en el marco de la predicación, la enseñanza o la exhortación. Vemos que hay una serie de palabras y narraciones independientes que han sido reunidas para formar un relato de un período ya pasado de la historia de la salvación. El hecho de que exista una *intención edificante* en la exposición que hacen los evangelistas no contradice en absoluto esta afirmación.

Por otra parte, hallamos en el Nuevo Testamento una serie de cartas, escritas por las autoridades del cristianismo primitivo a las comunidades cristianas de la primera época de la iglesia. Dichas cartas, que llevan los nombres de Pablo, Pedro, Juan, Santiago y Judas, nos dan una idea suficiente acerca del modo en que se predicaba, se enseñaba y se exhortaba en las primeras comunidades cristianas. Prácticamente, no se encuentran en ellas

citas directas de lo que Jesús había dicho, ni relatos de lo que hizo durante su ministerio terreno. Los autores parecen presuponer dicho material, aludir a él, construir a partir de su contenido, instruir en su mismo espíritu, etc., pero casi nunca lo citan.

Estas sencillas constataciones hacen que me resulte sumamente difícil aceptar la afirmación de muchos seguidores del método crítico de la historia de las formas en el sentido de que la tradición sinóptica nació y fue conservada en la predicación, la enseñanza y la exhortación propias de las primeras comunidades cristianas. Problemas tales como el de determinar de dónde tomaron los evangelistas esa tradición *aislada* de Jesús y cómo fue transmitida en la iglesia primitiva antes de que se escribieran los evangelios, no han sido solucionados de modo aceptable por la historia de las formas.

Ya he indicado que en la primera carta a los corintios (capítulos 11 y 15) Pablo parece darnos una pista para encontrar dicha solución. Por lo que dice Pablo en esos dos capítulos, parece ser que en el cristianismo primitivo se producían con regularidad actos de transmisión de textos; es decir, cuando surgía la necesidad, le eran transmitidas a un sujeto receptor una o más tradiciones sobre Jesús, ya fuera por escrito o haciendo que el texto se le grabara en la memoria. Si era por escrito, seguramente se trataría de apuntes de carácter no oficial: *megillot setarim* ("rollos secretos"), como los llamaban los rabinos, o *hypomnemata* ("memoranda"), según la terminología de los maestros griegos, pero no libros completos. Lo más probable, sin embargo, es que Pablo, en estos pasajes, se refiera a la transmisión oral.

Es ahora el momento de hacer la siguiente pregunta: ¿Puede percibirse en los *Evangelios* algún indicio de que este tipo de transmisión de textos se producía ya durante la actividad de Jesús en Galilea y Jerusalén?

Si se examinan las palabras de Jesús en los evangelios sinópticos —dichos y parábolas— llama verdaderamente la atención su forma artística. Sobre este asunto, escribió el profesor inglés C. F. Burney, hace más de cincuenta años, un precioso libro ti-

tulado *The Poetry of Our Lord*.^{*} Más recientemente, otros autores han completado las observaciones de Burney, como es el caso, entre otros, de Joachim Jeremias.^{**}

Los dichos de Jesús en los evangelios sinópticos no tienen el carácter de palabras cotidianas o intrascendentes. Tampoco pueden considerarse como fragmentos escogidos de sermones o de discursos doctrinales. Se trata, más bien, de textos breves, lacónicos y lapidarios, de afirmaciones directas y afinadas, ricas en su contenido y poéticas en su forma. Los recursos artísticos se evidencian incluso en la versión griega de la tradición: contenido pintoresco, construcción estrófica, *parallelismus membrorum*, etcétera. Esto puede observarse con claridad meridiana si se reducen estos textos al arameo. Entonces se descubren en los dichos de Jesús las características del ritmo, la asonancia y la aliteración. Es evidente que nos hallamos ante unos enunciados cuidadosamente estudiados e intencionadamente formulados.

También podemos ver en los evangelios que el cristianismo primitivo tenía una forma sumaria de designar este tipo de textos. En griego se denominaban *parabolai* (plural). Este término no se usa únicamente en relación a los diversos tipos de parábolas narrativas (Mt. 13, por ej.), sino también referido a breves imágenes verbales y dichos concisos (por ej., el dicho de que "Nada que entra de fuera puede manchar al hombre", Mc. 7, 15. 18; cf. 4, 33 y Lc. 4, 23). Es característico del modo de enseñar de Jesús el hacerlo con ayuda de *parabolai*.

En el origen del término griego *parabole* (singular) están el término hebreo *marshal* (plural: *meschalim* o *meschalot*) y el arameo *matla*. Estas palabras se empleaban para referirse a ciertos dichos un tanto peculiares, más o menos breves, distintos del lenguaje más normal y cotidiano: una metáfora, una parábola, una

^{*} *The Poetry of Our Lord: An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ*, Oxford University Press, Oxford, 1925.

^{**} Véase, por ej., *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1971, Parte 1, pp. 24-38. Trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento. La predicación de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1974.

alegoría, una fábula, una máxima, un acertijo, una canción popular, o lo que fuera. Como sabemos, las sentencias del libro de los Proverbios son denominadas como *meshalim*; el nombre hebreo de dicho libro es *Mishle Shelomo* ("Meshalim de Salomón"). En el Antiguo Testamento encontramos también una antigua forma de designar a los hombres que eran famosos por su capacidad para transmitir palabras tradicionales de sabiduría y para formular sus propios dichos. Se les llamaba *moshelim*, es decir, narradores de parábolas, creadores de proverbios, decidores de sentencias.

Lo que vemos aquí es cómo la enseñanza de Jesús puede juzgarse desde un punto de vista *puramente formal*. La forma en que Jesús enseñaba no puede considerarse como la de un maestro de la ley (*halakist*). Sí que se le podría clasificar como un *haggadist*, dado que el término *haggada* era suficientemente impreciso para poder aplicarlo a todo lo que no fuera enseñanza jurídica. Pero esta clasificación no es demasiado útil; se puede precisar aún más. Según el testimonio expreso de las primitivas fuentes cristianas, Jesús enseñó con ayuda de *meshalim* (en griego, *parabolaí*), es decir, parábolas y "logia". Jesús era —si se nos permite emplear una antigua denominación— un *moshel*, un "parabolista", alguien que hablaba en parábolas y en dichos sentenciosos.

Esto no significa que Jesús fuera pura y simplemente un maestro de sabiduría popular a la antigua. Del contenido de su enseñanza se deduce que en ocasiones podía hacer uso de la sabiduría tradicional, pero lo normal es que hablara de una manera propia y original acerca del reino de Dios, tanto por lo que se refiere a las características externas y visibles de dicho reino como por lo que hace a sus secretos internos, a sus "misterios". Jesús tenía un mensaje —el kerygma acerca del reino de Dios— y lo presentaba con ayuda de parábolas y "logia" (y también con hechos). Podemos observar, además, que lo hacía con un espíritu profético y con una autoridad mesiánica. En los evangelios sinópticos aparece Jesús como un personaje que reúne en sí diversos rasgos típicos de la antigua herencia de diferentes hombres de

Dios de la historia de Israel. Y no se trata de uno más entre muchos maestros, sino que rompe los moldes de las categorías habituales. Es típico que se le describa como “más que” Salomón, “más que” Jonás, “Señor” de David, etc. Pero si yo le describo como un *moshel* (un “parabolista”), lo hago únicamente para caracterizar, desde un punto de vista *puramente formal*, la forma que tenía de plasmar su enseñanza oral.

Si analizamos esta clase de dichos, observamos que el estilo mismo tiene una gran importancia. El propósito no consiste simplemente en instruir o aclarar en términos generales, sino en suministrar a los oyentes determinadas “palabras” sobre las que puedan meditar y tratar. El que habla en este contexto no entra en conversación con sus oyentes, ni tampoco les da una conferencia, sino que, más bien, les propone una parábola; les transmite un proverbio. Ellos lo reciben de un modo parecido a como se recibe un objeto curioso que hay que examinar para poder averiguar cuáles es su modo de empleo. Se les da un texto sobre el que puedan “rumiar” y discutir mutuamente, en un esfuerzo por desvelar su significado. Lo más importante no es, por supuesto, que la gente aprenda el texto, sino que entienda su significado, si bien una gran parte de dicho significado está en estrecha dependencia del estilo del texto.

Si nos fijamos en la *forma* que adoptan estos dichos, observamos que son breves, directos y cargados de sentido. Han sido formulados de tal modo que puedan ser recordados con facilidad. Como sabemos, los evangelios nos dicen que Jesús “hablaba en *meshalim*” (parábolas), “enseñaba en *meshalim*” o “proponía una *mushal*” a sus oyentes. Estas afirmaciones difícilmente pueden significar que Jesús presentara una sola vez el texto en cuestión y esperara con ello que los que lo oían pudieran recordarlo y entenderlo. A la luz de los antiguos métodos judíos de enseñanza, me parece totalmente evidente que Jesús proponía el texto dos o más veces, con objeto de grabarlo en las mentes (en los “corazones”) de sus oyentes. Aunque los datos más antiguos que poseemos al respecto se remontan a la época posterior a la ruina del Templo, podemos ver cómo entre los rabinos lo lógico era que el

maestro repitiera los textos una y otra vez, hasta que los discípulos los aprendían de memoria; cuatro repeticiones parecen haber sido un número bastante normal.

Los evangelistas afirman que Jesús solía proponer *meshalim* cuando enseñaba en público y, si era necesario, las *interpretaba* para sus discípulos. Esto puede aplicarse tanto al tipo de *meshalim* que nosotros llamamos parábolas (Mc. 4; Mt. 13; Lc. 8 como a las que denominamos "logia" (Mc. 7; Mt. 15). Los evangelistas, por tanto, no sólo describen ocasiones en las que Jesús propone tales textos, sino también situaciones en las que hace comentarios a los mismos; fijémonos, por ejemplo, en términos como *epilyein* (explicar, interpretar), en Mc. 4, 34; *diasafein* (explicar, aclarar), en Mt. 13, 36; *frazein* (interpretar), en Mat. 15, 15. No puede excluirse la posibilidad de que las escenas descritas en el capítulo de las parábolas y en el capítulo que habla de la comida pura e impura fueran redactadas por primera vez en una fase posterior. Pero apenas hay razones para sospechar que el modelo de enseñanza como tal carezca de fundamento histórico.* No puede tratarse de una simple retroproyección en el tiempo de escenas de enseñanza de la época de la iglesia primitiva. Y no hay motivos para creer que este tipo de textos comenzaran a tener interés tan sólo después de Pascua. Si Jesús ideó *meshalim* durante su ministerio público, es razonable suponer que sus discípulos conservaron estos textos desde el primer momento. Seguramente los grabarían en su memoria, los meditarían y hablarían de ellos. De lo contrario, no serían sus discípulos. ¿Por qué razón no iban a tener interés los discípulos en esos textos *antes de Pascua*?

En el artículo de Heinz Schürmann que citábamos al comienzo del capítulo 10 (*Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*), el autor insistía en que, incluso desde el punto de vista de la historia de las formas, hay que tener en cuenta el hecho de que los seguidores de Jesús tuvieron necesariamente que em-

* Véase David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, The Athlone Press, Londres, 1956, pp. 141-50.

pezar a conservar los dichos de Jesús antes de la Pascua. Schürmann se refiere, entre otras cosas, al hecho de que, según los evangelios, Jesús envió a sus discípulos a predicar y a curar mientras él aún ejercía su ministerio en Galilea. Este "envío" o "misión" está tan fuertemente enraizado en la tradición que, si se piensa detenidamente en ello, no puede solventarse sin más como una simple retroproyección de la primitiva actividad misionera cristiana después de la Pascua (Mc. 6, 7-13 y par.; Lc. 10, 1-16). Después señala Schürmann que Jesús tuvo que dar, antes de enviar a aquellos discípulos inmaduros e ignorantes, ciertas instrucciones acerca de lo que debían predicar. Tenemos aquí, por consiguiente, una situación concreta en la que hemos de suponer que Jesús inculcaba sus enseñanzas en la mente de sus discípulos.

Quisiera añadir, además, que toda enseñanza impartida en *meshalim* ha de ser, lógicamente, una enseñanza de ese tipo: inculcada por medio de repeticiones. Si Jesús enseñaba en parábolas y "logia", lo más probable es que intentara que sus oyentes aprendieran esos textos. Yo soy de la opinión de que la misma forma de los dichos de Jesús indica que nunca fueron elementos *integrados* en una predicación prolija y continuada. Por eso afirmo que no hay motivos para pensar que sólo después de Pascua comenzaron a ser de interés. Todo indica, por el contrario, que los fieles discípulos memorizaban los dichos de su Maestro cuando éste se los enseñaba durante su ministerio en Galilea y Jerusalén.

Tenemos aquí, pues, un punto de partida. Jesús proponía *mēshalim* a sus oyentes, y los discípulos eran los primeros en memorizarlos, meditarlos y hablar entre sí acerca de su significado. Al principio se trataba del kerygma de Jesús acerca del reino de Dios. Los elementos más antiguos de la tradición evangélica son ciertamente, en principio, las parábolas y "logia" que servían para concretar este kerygma.

Dado que los discípulos habían comenzado a conservar de este modo las enseñanzas de Jesús, era completamente lógico que aparecieran también textos acerca de Jesús destinados a

completar los *meshalim*. Una forma intermedia entre la tradición de los dichos y la tradición narrativa es la constituida por aquellos elementos de la tradición que Dibelius denomina "paradigmas", y que para Bultmann son "apotegmas". Se trata de dichos de Jesús completados con una breve introducción narrativa. Los dichos constituyen ciertamente la parte más importante, pero se les puede poner en un contexto que indique brevemente la situación en que fueron pronunciados, a fin de hacerlos más comprensibles. No es difícil imaginar cómo estas "tradiciones de dichos" ampliadas fueron añadidas al material que había que memorizar. Y de los apotegmas a aquellos elementos de la tradición que resumen una conversación no hay un largo recorrido.

Por lo que se refiere al material narrativo propiamente dicho, tampoco resulta difícil imaginar cómo determinados elementos entraron desde bien pronto en escena. Estoy pensando ahora en los relatos acerca de ciertas cosas que Jesús había hecho y que fueron entendidas como acciones simbólicas. En tales casos, el *meshal* lo constituía la acción misma; pero si se quería que quien no hubiera visto dicha acción reflexionara acerca de su significado y hablara de ella, entonces era obviamente necesario componer un relato al respecto.

No es posible tratar todas las tradiciones narrativas de una misma y única manera. Los relatos detallados que Dibelius denomina "cuentos" (*Novellen*) presentan en este contexto una serie de problemas peculiares. Sin embargo, pienso que no es difícil imaginar cómo las tradicionales narrativas llegaron a completar, de un modo completamente natural, las tradiciones relativas a los dichos. Jesús no se había presentado únicamente a través de la palabra, sino que, además, había realizado una serie de acciones características. Era conocido como una persona que, de un modo milagroso, podía curar a los enfermos y expulsar a los demonios. No habría sido normal conservar únicamente el recuerdo de los dichos de un hombre semejante.

Con respecto al relato de la Pasión, ciertamente lo fundamental de la narración fue construido poco después de Pascua, porque fue entonces cuando al cristianismo primitivo se le pro-

puso el más enigmático *mashal*: ¿Por qué era necesario que Jesús “padeciera todo eso para entrar en su gloria”? (cf. Lc. 24, 26).

La claridad que obtuvo la iglesia primitiva con respecto al significado del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesús vino acompañada por una parecida claridad acerca de la identidad y el peculiar rango del mismo Jesús como Mesías. Con ello había surgido una imagen bastante completa de Jesús y resultaba posible interpretar cada una de las tradiciones a la luz de una profunda y unánime convicción acerca de la verdadera identidad de Jesús, y organizar el material de la tradición sobre la base de unos principios integradores. Sería difícil demostrar que esta idea se formó por primera vez en la rama helenística del cristianismo. Igualmente difícil me parece probar que la forma que tuvo la iglesia de comprender el misterio de Jesús después de Pascua fue fundamentalmente *diferente* de la que el mismo Jesús había tratado de transmitir a sus discípulos durante su vida mortal (aun cuando, evidentemente, persistían muchos errores en los días de la crucifixión). En principio, parece tratarse tan sólo de una imagen más clara y más completa. Lo mismo podemos decir de la relación existente entre el kerygma de Jesús acerca del reino de Dios y el kerygma post-pascual de la iglesia. El kerygma de la iglesia acerca de Cristo no era, según todos los datos, sino una versión más concreta, precisa y plenamente desarrollada del mensaje de Jesús acerca del reino de Dios. Lo enigmático podía ser ya —al menos en parte— proclamado claramente.

Cuando hablamos de la *conexión* entre los diferentes elementos de la tradición, es importante que no limitemos nuestra perspectiva a la tesis de la historia de las formas, según la cual los distintos elementos surgieron en total independencia unos de otros y se mantuvieron desde el principio en esa independencia, sin la menor relación interna y orgánica. No parece haber sido éste el caso. Una serie de expertos, entre ellos C. H. Dodd, H. Riesenfeld y H. Simonsen, han demostrado que muchos de los elementos de la tradición que aparecen en los evangelios presuponen sin ninguna duda la existencia de otros elementos, o apuntan directamente a ellos. Además, se observa una y otra vez que quien

transmitía la tradición en el cristianismo primitivo sabía sobre Jesús más de lo que podría haber deducido directamente de la fraseología de los elementos de la tradición. Vienen aquí al caso las muchas observaciones que apuntan el hecho de que, ya en su primera fase de desarrollo, el cristianismo primitivo poseía una imagen general de Jesús y una idea bastante aproximada del destino de su existencia, poniendo especial énfasis en su muerte y resurrección. A los nuevos oyentes había que proporcionarles esta orientación.

Estas observaciones merecen ser tenidas muy en cuenta si se desea alcanzar una comprensión suficientemente equilibrada del origen y la historia de la tradición sinóptica. Una comprensión que no habrá de verse *limitada* por la idea de que los elementos individuales que forman la tradición son anteriores a los modelos redaccionales usados a la hora de reunir los materiales. La historia de los orígenes de la tradición sinóptica no es sólo una historia que nos diga cómo nacieron y fueron ensambladas las diversas partes, sino también la historia de *la interacción entre el todo y las partes*, entre la visión de conjunto y la formación concreta de los diversos materiales, que ciertamente tuvo lugar a lo largo de todo el proceso de formación de la tradición.

Un problema ulterior que hace al caso se refiere a la transición desde la tradición oral a los escritos. Ciertamente se trató de un proceso prolongado y complejo. Como ya he indicado, las anotaciones o apuntes privados probablemente se hicieron bastante temprano. Con el paso del tiempo, se fueron uniendo diversos bloques, más o menos grandes, de tradición, hasta que llegó el momento propicio para que surgiera el primer Evangelio, en el sentido que solemos dar a la palabra. Todo este asunto está plagado de dificultades. ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando una tradición oral de *este* tipo es fijada por escrito?; ¿cuál es, en tales casos, el influjo subsiguiente que la tradición ejerce sobre la redacción, y viceversa? Porque, evidentemente, hay una influencia recíproca; pero no podemos ahora entrar en detalles al respecto.

Yo no creo que exista una respuesta *sencilla* al problema

referente a los orígenes de la tradición evangélica. Ciertamente se produjo un complicado desarrollo hasta llegar a los actuales evangelios sinópticos (por no hablar del evangelio de Juan, que, por lo que sabemos, tiene su propia historia). Pero creo que, basándonos en fundadas opiniones históricas, la misma historia nos permite concluir que hay una línea ininterrumpida que empalma la enseñanza de Jesús por medio de *meshalim* con la transmisión metódica de los textos de Jesús en la iglesia primitiva, una transmisión llevada a cabo por el interés que en sí misma tenía. En otras palabras, no se realizó la transmisión únicamente para que los receptores de la misma pudieran acceder a la fe o ver robustecido su amor, sino también por el expreso motivo de que debían poseer esos textos como algo indispensable. Me refiero a aquellas actividades del cristianismo primitivo por las que se transmitían, de palabra o por escrito, los textos de Jesús. Pablo revela en los capítulos 11 y 15 de la primera carta a los Corintios que esto sucedía realmente. La historia no sigue únicamente unas líneas teológicas. El historiador debe prestar también atención a las circunstancias triviales de la vida práctica. Las primeras comunidades cristianas no vivían sólo de predicación y teología. Tenían también que ocuparse de asuntos más prácticos como, por ejemplo, el hacerse con las Sagradas Escrituras. Y tenían además, en la práctica, que resolver el problema de procurarse la tradición de Jesús, a pesar de que la fe no se logra ni a base de copiar textos ni a base de aprenderlos de memoria.

13. «LA VERDAD TODA»

En todo lo que he dicho hasta ahora he tratado de indicar, de un modo breve y general, las razones por las que creo que los evangelios nos proporcionan una imagen de Jesús de Nazaret suficientemente exacta desde el punto de vista histórico. Esto se refiere, ante todo, a los evangelios sinópticos. Entre otros muchos, los siguientes cuatro argumentos apoyan la idea de que la continuidad y veracidad de la tradición cristiana primitiva ha sido conservada sin interrupción:

1. Las comunidades cristianas primitivas no eran comunidades amorfas y carentes de todo tipo de estructura, en las que los bienes espirituales se originaran de un modo anónimo. Todas las fuentes del cristianismo primitivo indican que, ya en sus primeros estadios, ciertos “líderes” y maestros ocupaban puestos de autoridad en las comunidades, y que éstos, además, estaban en contacto unos con otros. “Los Doce”, con Pedro a la cabeza, poseían una autoridad central que hasta el mismo Pablo tuvo que tener en cuenta. Podemos observar cómo los textos revelan la existencia de unas “cadenas” de tradición: Pedro fue discípulo de Jesús, Pablo conoció a Pedro (Gal. 1, 18; 2, 1-14), Timoteo fue discípulo de Pablo (1 Cor. 4, 16s.), etc.

2. En los evangelios sinópticos, la “cristología de dignidad” (*Hoheitschristologie*) más tardía no ha sido capaz de borrar la

imagen característica de un Jesús terreno. Se han conservado los rasgos típicos de su aparición en Israel: se manifiesta con poder (*exousia*), como un representante misterioso pero cualificado del futuro reino de Dios; proclama ese reino (por medio de *mesa-lim*); explica las exigencias de Dios para quienes pretenden entrar en dicho reino; cura a los enfermos, expulsa a los demonios, y relaciona toda esta actividad con el reino de Dios; se muestra generoso, hasta el punto de caer en la ilegalidad, con los que en Israel padecen marginación social o religiosa, lo cual constituye una de las principales razones por las que entra en conflicto con los dirigentes del pueblo; muere por su propia causa y por la del reino de Dios, etc. Y todo esto no es una simple retroproyección de la fe en Cristo que se manifiesta en la iglesia post-pascual.

3. Una característica que distingue claramente la formación de la tradición cristiana primitiva y la formación de las tradiciones populares en general es que aquélla tiene lugar en contacto continuo con la autoridad de las Sagradas Escrituras, a las que el mismo Jesús vinculaba su enseñanza; vinculación que también manifiesta constantemente el material sinóptico hasta llegar a la redacción definitiva. Este hecho produce en la tradición un efecto enriquecedor, pero también, evidentemente, un efecto estabilizador. *

4. Incluso en lo concerniente al estilo literario de la tradición de Jesús —y especialmente de la tradición de los dichos de Jesús— los evangelios reflejan que el material ha sido conservado con respeto y con solicitud.

Las fuentes no nos dan pie para creer que en el período del cristianismo primitivo cualquiera podía decir que Jesús había

* Véase Earl E. Ellis, "New Directions in Form Criticism", en *Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschrift* en homenaje a H. Conzelmann, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1975, pp. 299-315.

dicho tal o cual cosa. Yo sostengo que los discípulos más íntimos de Jesús —Pedro, Santiago, Juan y el grupo de “los Doce”— tuvieron mucho que ver con los estratos más antiguos de la tradición sinóptica. Ellos conservaron los *meshalim* de Jesús (parábolas y “logia”) y fueron los primeros que narraron su actividad, incluso mientras Jesús aún se hallaba ejerciendo su ministerio pre-pascual.

Es difícil establecer en qué medida el material sinóptico fue reunido en diversas colecciones por “los Doce” durante la actividad de éstos en Jerusalén en los primeros tiempos de la comunidad-madre. La presentación que hace Lucas de su Evangelio (1, 1-4) y del libro de los Hechos goza, en sí misma, de una probabilidad a priori: ¿quién, sino los miembros de su más íntimo grupo de discípulos, podría haber continuado la obra del Maestro? Pero, evidentemente, Lucas da una imagen sumamente simplificada, tendenciosa y estilizada de un complicado proceso histórico. Ciertamente hubo en otras comunidades, distintas de la de Jerusalén, personas que “trabajaron con la palabra”, que conservaron, discutieron e interpretaron las palabras de Jesús y los relatos acerca de él, y todo ello en conexión con un profundo “examen” de las Sagradas Escrituras (cf. Hech. 17, 11). Ninguno de los evangelistas empleó tradiciones tomadas de una sola fuente.

Históricamente, pues, parece muy probable que las tradiciones de Jesús en los evangelios nos han sido conservadas por unos hombres dignos de confianza y, a la vez, perfectamente informados. Pero, aun persuadidos de esto, no podemos dejar de constatar en los evangelios que las tradiciones de Jesús han tenido que sufrir determinados cambios en el camino recorrido desde Jesús hasta los diferentes evangelistas. Si se cotejan a un tiempo las tres versiones sinópticas, es decir, si se examina una Sinopsis, se puede ver inmediatamente cómo difieren la una de la otra. Resulta indiscutible que el material ha sufrido cambios a lo largo de su proceso de transmisión (así como en su redacción definitiva). La única duda se refiere al alcance y a la importancia de dichos cambios. Y es sobre lo que vamos a tratar ahora brevemente y a modo de conclusión.

Hubo una serie de factores que originaron los cambios producidos en ese material, aunque no es necesario que los enuméremos todos. Un factor importante que hay que tener en cuenta es *la transposición* del arameo y el hebreo *al griego*. Es cierto que esta transposición se produjo en un ambiente poliglota en el que las tradiciones coexistían paralelamente en su idioma original y en griego, y en donde era tanta la gente que conocía ambos idiomas, que se disponía de mucho tiempo para controlar y corregir las traducciones. Sin embargo, sabemos perfectamente que ninguna traducción puede ser absolutamente idéntica al original, y que dos o más traducciones nunca coincidirán palabra por palabra. El prólogo al libro del Eclesiástico demuestra que lo que acabamos de decir no es nada nuevo.

No obstante, es difícil que hayan podido producirse cambios especialmente significativos en la traducción al griego. Una mayor importancia habrá que conceder a los cambios acaecidos a lo largo de la continua *interpretación* de las tradiciones, en los constantes esfuerzos por entender de un modo más pleno y comprensivo las palabras y los hechos de Jesús y por desvelar su importancia para los problemas y las dudas que tenían que afrontar en su tiempo las comunidades. Hay en los evangelios signos evidentes de esta actividad, indicios de lo que podemos denominar *el trabajo sobre la palabra* del cristianismo primitivo.

En cada uno de los evangelios vemos reflejada la conciencia que la iglesia primitiva tenía del hecho de que los discípulos más íntimos de Jesús no le habían comprendido demasiado bien durante su vida terrena, y que muchos aspectos de la verdad sólo se les hicieron patentes después de Pascua. Un par de citas del evangelio de Juan nos ayudarán a expresarlo en pocas palabras. En Jn. 12, 12-16 el evangelista refiere la entrada de Jesús en Jerusalén y concluye con el siguiente comentario: "Sus discípulos no comprendieron esto a la primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito". Y en Jn. 2, 19-22 Jesús, a lo largo de su enseñanza en Jerusalén, pronuncia el "logion" referente a la destrucción del Templo y a su reedificación en tres días. Y comenta el evan-

gelista: “Cuando resucitó se acordaron los discípulos de lo que había dicho y dieron fe a la Escritura y a estas palabras de Jesús”. Vemos aquí cómo el evangelista es consciente del hecho de que ciertas palabras y obras de Jesús no adquirieron transparencia para los discípulos hasta después de la resurrección. Pero observemos, además, que la explicación de las palabras de Jesús y de lo que le sucedió está relacionada con la interpretación de las Sagradas Escrituras.

Juan —que es el nombre con el que conocemos al autor del cuarto evangelio, sin entrar ahora en el problema de su verdadera identidad— nos da su propia explicación del hecho de que la iglesia entendiera mejor a Jesús después de Pascua. En su discurso de despedida, el Jesús joaneo dice: “El abogado que os enviará el Padre cuando aleguéis mi nombre, el Espíritu Santo, ése os lo enseñará todo y os irá recordando todo lo que yo os he dicho” (14, 26). Y más tarde, dentro del mismo discurso de despedida, dice Jesús: “Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad toda... El manifestará mi gloria, porque tomará de lo mío y os lo interpretará” (16, 13-14).

Estos pasajes (y otros similares) del evangelio de Juan nos permiten intuir cómo se considera, desde dentro del círculo joánico, la situación post-pascual. En ellos se observa la deliberación con que se trabaja sobre la tradición de Jesús, esforzándose por entender mejor tanto esa tradición como las Sagradas Escrituras. Se sienten autorizados para hacerlo por el Señor en persona, por ese Señor que ha sido glorificado y ha enviado su Espíritu para guiar a la iglesia en “la verdad toda”. En esta situación, y con esta certeza, se sienten libres para desarrollar —para embellecer— el contenido de la tradición de Jesús. Después de todo, ¿es el Espíritu el que guía a la iglesia en “la verdad toda”? En las comunidades joánicas parece haberse dejado un margen sorprendentemente amplio a la libre interpretación del significado de las palabras de Jesús. El Jesús del evangelio joaneo parece hablar por boca de sus primeros intérpretes cristianos. Expresándolo en términos rabínicos, podría decirse que los primeros intérpretes (*me-*

turgemanin) cristianos se encuentran aquí entre nosotros y el lacónico Jesús terreno.

Sin embargo, hay en el evangelio de Juan un deseo explícito de apoyarse firmemente sobre un fundamento histórico. Cuando, en la primitiva conclusión del cuarto evangelio (20, 30-31) —como ya sabemos, el capítulo 21 es un apéndice posterior— el evangelista escribe acerca de la finalidad del libro, dice expresamente: “Jesús realizó en presencia de sus discípulos otras muchas señales que no están en este libro. Hemos escrito éstas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengáis vida gracias a él”. El evangelista escribe con la evidente intención de que la fe de sus lectores sea preservada y fortalecida. Pero intenta presentar lo que Jesús hizo “en presencia de sus discípulos”. En las perícopas propias del cuarto evangelio puede observarse claramente hasta qué punto esa tendencia edificadora ha influido en la presentación que el evangelista hace del material de la tradición.

Es bien sabido que las diferencias entre el evangelio de Juan y los sinópticos son importantes. En ciertos aspectos esenciales, Juan parece haber construido su evangelio sobre un ramal de la tradición distinto del de los sinópticos; y parece, asimismo, haber tratado el material de la tradición con mucha más libertad de la que seguramente tuvieron los autores de los sinópticos. Pero, al mismo tiempo, las pistas que nos ofrece el Evangelio de Juan parecen también ser más útiles para aclarar la historia de la tradición sinóptica.

Es totalmente evidente que los elementos de la tradición sinóptica han estado abiertos a un *determinado* tipo de cambios; me refiero a los cambios con los que se pretendía aclarar el *significado* de los textos transmitidos, explicitar “la verdad toda” a las comunidades cristianas. Yo suelo calificar este tipo de cambios como *adaptaciones interpretativas*. Incluso por lo que se refiere a los dichos de Jesús, parece ser que se permitió una cierta libertad para efectuar ligeras alteraciones estilísticas, con objeto de hacer más patente su significado (obsérvese, por ej., las diversas predicciones de la Pasión). En este sentido, nada impidió el que se crearan diversas variantes de un mismo “logion” de Jesús;

variantes que, después, fueron conservadas en los casos en que se pensaba que merecía la pena retener todos o algunos de los significados. No obstante, se observa frecuentemente que las diversas interpretaciones de un mismo dicho de Jesús han sido subrayadas por el evangelista haciendo uso, sobre todo, del recurso de ubicar el “logion” en un determinado contexto, o de reformular los textos de enmarque y el material narrativo de los evangelios. Este tipo de material ha sido reorganizado con bastante mayor libertad que el tenor de las palabras de Jesús propiamente dichas.

Esta observación de que las tradiciones de Jesús han experimentado alteraciones ¿no basta por sí sola para refutar la tesis de que el cristianismo primitivo ha transmitido el material evangélico en forma de textos aprendidos de memoria? Muchos así lo piensan, pero yo nunca he conseguido entender esta objeción. Podemos comprobar incluso en la tradición rabínica que el material era alterado con el transcurso del tiempo. Hasta en las recopilaciones de regulaciones legales, que suelen ser transmitidas con tanto respeto por el tenor literal de su formulación, pueden producirse cambios. Es un hecho comprobado que se introducían o se suprimían unos u otros elementos.* Una transmisión hecha con esmero no excluye, pues, el que los maestros dotados de autoridad efectúen alteraciones redaccionales en los textos o colecciones de textos. Y si pasamos de las colecciones de tradiciones del género *halakah* a otros tipos de textos que contengan un material *mi-dráshico* y *haggádico* (“logia”, parábolas, etc.), vemos que la redacción puede variar aún más. Una cuidadosa transmisión oral (a base de textos aprendidos de memoria) no excluye, por consiguiente, que puedan operarse alteraciones en los textos. Y lo que se produce muchas veces es una interacción mutua entre la transmisión y la alteración redaccional.

Si se comparan las diferentes versiones de una misma tradición en los evangelios sinópticos, se observa que las variaciones

* Cf. mi obra *Memory and Manuscript*, pp. 77-78, 97-98, 111, 136-39, 146-48, 180-81 334-35.

no son tan grandes como para poder hablar de una tradición inestable que fue fijándose poco a poco. Las alteraciones no son de tal naturaleza que induzcan a pensar que originariamente se trataba de un material suficientemente "elástico" que posteriormente se formulara de diferentes maneras. Los elementos de la tradición parecen haber tenido un estilo formal extraordinariamente fijo. Por lo general, las variaciones tienen el carácter de adiciones, omisiones, transposiciones o alteraciones de simples detalles en un texto que, por lo demás, permanece inalterado. (No sé de ningún caso en que el evangelista haya reestructurado un texto entero). El exegeta inglés T. W. Manson, con su habitual clarividencia, escribió en una ocasión que la iglesia primitiva "recordaba mejor de lo que entendía". La preservación del estilo formal de los textos y la interpretación de su significado no parecen haber guardado siempre el mismo paso. Esta observación se explica fácilmente si el material es transmitido en forma de textos fijos, ya sea por escrito, de palabra (por memorización) o, naturalmente, de ambas maneras.

Los apóstoles y los maestros del cristianismo primitivo se hallaron, pues, en la situación de tener que predicar acerca de un Señor que vivía en el presente y, al mismo tiempo, proclamar que una parte importante de la actividad salvífica del Señor se había realizado en el pasado (aunque fuera un pasado bastante reciente), y en aquel país, en Israel. Era importante no sólo presentar una imagen exacta de esa obra, sino también dar de ella una interpretación adecuada al presente. El cristianismo primitivo tenía motivos tanto para conservar fielmente la tradición de Jesús como para interpretarla con lucidez. Para ninguna de ambas cosas faltaban los suficientes estímulos.

¿De qué margen de libertad gozaron los depositarios de la tradición sinóptica para reformular y renovar las tradiciones de los textos? ¿Qué grado de libertad creían poseer para transformar e introducir elementos explicativos en la tradición de Jesús? Personalmente creo que, en general, se trató de un margen bastante limitado, aunque existen elementos de tradición que indican

que, en ocasiones, pudieron tomarse unas libertades extraordinariamente amplias.

He investigado, por ejemplo, el prolijo relato de las tentaciones de Jesús en el desierto, en Mt. 4, 1-11 y Lc. 4, 1-13.* Este relato parece ser una tradición que se remonta a la época de la vida terrena de Jesús, aun cuando éste todavía no estuviera rodeado por sus discípulos. Y parece contener, además, ciertos elementos indudablemente históricos: el que Jesús fuera bautizado por Juan Bautista puede considerarse un hecho histórico cierto; tampoco es improbable que Jesús, después del bautismo, se retirara al desierto durante algún tiempo, que evidentemente fue un tiempo de prueba. Pero, por otra parte, el detallado relato del episodio de las tentaciones es probablemente, todo él, obra de ciertos escribas del cristianismo primitivo. Se trata de un prólogo al ministerio público de Jesús en Israel que sirve a los lectores del evangelio para aclarar de algún modo el misterio que significa el hecho de que Jesús no pretendiera “buscar su propio interés”, sino cumplir de palabra y obra la voluntad de Dios, tal como está revelada en la Torah. Para ser más exactos, diremos que el relato está ideado con el fin de mostrar que Jesús ha escuchado, ha comprendido y está dispuesto a observar (o “hacer”) el mandamiento que compendia la Torah (Dt. 6, 4s): “Escucha, Israel: Yahvéh es nuestro Dios, sólo Yahvéh. Amarás a Yahvéh tu Dios con todo tu corazón (primera tentación), con toda tu alma (segunda tentación) y con toda tu fuerza (tercera tentación)”. En un caso como éste, la primera interpretación cristiana de la tradición de Jesús ha tenido un carácter extraordinariamente libre y creador. La tradición proporcionaba, efectivamente, puntos de partida —*había algo que interpretar*—, pero en este caso se interpretó con artística libertad.

Actualmente es posible explicar la presencia de un elemento de este tipo en la tradición evangélica. Podemos ver cómo, en la tradición de los *Targum* judíos, los hombres que traducían los

* *The Testing of God's Son* (Matt. 4: 1-11 & Par.): *An Analysis of an Early Christian Midrash*, C. W. K. Gleerup, Lund, 1966.

antiguos textos hebreos al lenguaje arameo del pueblo en los servicios del culto podían, si era necesario, introducir en sus traducciones elementos interpretativos. Ellos veían —u oían— claramente qué es lo que el texto hebreo decía o dejaba de decir. No obstante, podían insertar en el texto elementos puramente interpretativos, que podían consistir incluso en breves relatos, en un esfuerzo por aclarar su significado. En un libro acerca del bautismo de Jesús, Fritzleo Lentzen-Deis ha contribuido a iluminar notablemente este asunto. * Parece ser que los depositarios de la tradición en el cristianismo primitivo se tomaban en ocasiones este mismo tipo de libertad; esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando informan sobre el bautismo y las tentaciones de Jesús. Tanto la versión mateana como la versión lucana de la narración de las tentaciones revelan este hecho. Yo aún no sé a ciencia cierta cuál es el número de textos de los evangelios sinópticos que pertenecen a esta categoría. Probablemente no son muchos. El relato de las tentaciones es único en muchos aspectos. Pero el hecho de que este relato se encuentre en los evangelios sinópticos nos revela que el cristianismo primitivo se permitía en ocasiones grandes libertades (quizá fuera mejor calificarlo de creatividad) en su esfuerzo no sólo por transmitir los textos referentes a lo que Jesús había dicho y hecho, sino también por interpretar los misterios que dichos textos significaban para la comunidad oyente.

Así pues, no cabe ninguna duda de que las tradiciones de Jesús en los evangelios sinópticos han experimentado revisiones dentro de la iglesia primitiva, en su camino desde Jesús hasta los evangelistas. Es igualmente indudable que los evangelistas mismos han revisado sus materiales; esto lo sabe cualquiera que se haya tomado la molestia de estudiar el asunto con mirada libre de prejuicios. Las alteraciones más interesantes y significativas introducidas en los elementos de la tradición, así como las adiciones practicadas en las distintas colecciones de tradiciones, provienen —tal y como yo lo entiendo— del deseo de la iglesia primitiva

* *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, J. Knecht, Frankfurt am Main, 1970.

por *comprender* de un modo más profundo y completo el material transmitido, y por presentárselo del modo más claro posible a los que escuchaban el evangelio. El hecho de que las necesidades y los problemas inmediatos de las comunidades influyeran en este proceso de interpretación es algo que pertenece a la misma naturaleza del caso; uno de los méritos de la historia de las formas consiste precisamente en habernos ayudado a entender esto.

Las intuiciones y las convicciones que poco a poco fueron apareciendo en los primeros años de la historia del cristianismo fueron también, por consiguiente, iluminando el antiguo material proveniente de la época del ministerio terreno de Jesús. Afirmar esto no significa, sin embargo, que se adopte la actitud de los escépticos partidarios del método crítico de la historia de las formas. Una cosa es tomar con toda seriedad estos cambios acaecidos en el material transmitido, y otra muy distinta suponer que la iglesia primitiva elaboró libremente las tradiciones de Jesús, puso en boca de éste lo que no eran sino palabras de los profetas y maestros del cristianismo primitivo, y cosas por el estilo. Se puede afirmar —aun a riesgo de un cierto grado de simplificación— que la historia de las formas (y, en cualquier caso, Bultmann y sus discípulos) ha considerado la tradición sinóptica como una creación post-pascual de la iglesia primitiva. Mi opinión es que hay que seguir creyendo que el material sinóptico proviene, en principio, del Jesús terreno y de los discípulos que le siguieron durante su ministerio, aunque también hay que tener muy presente el hecho de que este material hecho de recuerdos ha sido marcado por las intuiciones e interpretaciones a las que fueron llegando gradualmente los maestros del cristianismo primitivo.

Dentro del marco de estas conferencias sólo me ha sido posible *esbozar* a grandes líneas mi postura acerca del problema de la credibilidad histórica de los evangelios. No he podido tratar los pormenores de las afirmaciones que en dichos evangelios se hacen sobre Jesús. Espero, sin embargo, haber sido capaz de insinuar al menos las razones para creer que en los evangelios sinópticos no escuchamos únicamente la voz de Jesús como en un

susurro, sino que en ellos encontramos una serie de palabras, fielmente conservadas, salidas de la boca de Jesús, así como determinados relatos que, *en definitiva*, provienen de aquellos que acompañaron a Jesús durante su ministerio en Galilea y Jerusalén. Es cierto que los relatos sobre la vida de Jesús e incluso, hasta cierto punto, los dichos de Jesús han sido reelaborados por la iglesia primitiva; pero el principal objetivo de todo ello fue el de entenderlos mejor.

Para evitar malentendidos, quizá debiera añadir una observación de carácter teológico. Si tenemos el deseo de entender *la naturaleza original de la fe cristiana*, es de capital importancia que estudiemos cuidadosamente el desarrollo de la tradición de Jesús después de Pascua, es decir, durante el período transcurrido entre el ministerio terreno de Jesús y la redacción de los evangelios. Hemos de entender perfectamente, además, el mensaje —en su totalidad y en sus diversas partes— de los evangelistas mismos, tal como podemos verlo en su forma ya fija y definitiva. En otras palabras, no hemos de considerar el desarrollo y las alteraciones de la tradición como si se tratara de un proceso trivial y carente de importancia, o como una corrupción de algo que resultaba sumamente evidente cuando Jesús recorría Galilea. Los evangelistas nos dicen una y otra vez que el Jesús terreno constituía un enigma para su pueblo e incluso, en gran medida, para sus discípulos. Estos, antes de Pascua, entendieron a Jesús y su mensaje de un modo tan sólo imperfecto y provisional. Únicamente después de Pascua, los discípulos pensaron haber alcanzado una comprensión clara y plenamente correcta del misterio de Jesús. Sólo entonces cayeron en la cuenta del verdadero significado de la confesión “Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo”. Sólo entonces pudieron ver con absoluta claridad el lugar que correspondía a Jesús en el kerygma del reino de Dios: su muerte y su resurrección ocuparon un lugar central en los misterios del reino de Dios. Este notable aumento de claridad influyó en la tradición de Jesús. Por ello, una de las principales tareas del teólogo del Nuevo Testamento consiste en analizar las alteraciones y la evolución de la tradición de Jesús, en estudiar el proceso que llevó a los discípulos

de Jesús a la posesión de “la verdad toda”, para emplear las palabras de Juan. Probablemente, hoy podemos ver con mayor claridad que al comienzo de la historia del cristianismo cuán *diversificada* estuvo esta “verdad toda” dentro de las diferentes comunidades de la iglesia primitiva. Pero también podemos ver la unidad existente en medio de aquella diversidad. Si, de hecho, la tradición se desarrolló más o menos como he tratado de esbozar hasta ahora, entonces podemos afirmar que las diferentes voces que formaban el variado coro de la iglesia primitiva deseaban hacer oír un mismo canto: el canto del Incomparable, del que había sido elevado por Dios al reino de los cielos, si bien después de haber realizado un misterioso ministerio en la tierra.

BIBLIOGRAFIA

OTRAS OBRAS DE BIRGER GERHARDSSON

1. *Acerca de los métodos de transmisión en el judaísmo antiguo y en el cristianismo primitivo:*

Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, 2 ed., C. W. K. Gleerup, Uppsala y Lund, 1964. Contiene numerosas referencias a las fuentes y a otra literatura de tipo secundario.

Tradition and Transmission in Early Christianity, C. W. K. Gleerup, Lund, 1964. Incluye respuestas a algunos análisis críticos y otras contribuciones al estudio del tema principal del libro anterior.

2. *Acerca del apostolado cristiano primitivo:*

"Die Boten Gottes und die Apostel Christi", en *Svensk Exegetisk Arsbok* 27 (1962), pp. 89-131.

3. *Acerca del "trabajo sobre la palabra" del cristianismo primitivo, especialmente en relación con el texto confesional Shema':*

The Testing of God's Son (Matt. 4: 1-11 & Par.): An Analysis of an Early Christian Midrash, Parte 1. C. W. K. Gleerup, Lund, 1966.

"The Parable of the Sower and its Interpretation", en *New Testament Studies* 14 (1967/68), pp. 165-93.

"Jésus livré et abandonné l'après la passion selon Saint Matthieu", en *Revue Biblique* 76 (1969), pp. 206-27.

- "Ur Matteusevangeliet", comentario a los capítulos 1, 2, 5, 6, 7, 26, 27 y 28. En *Ur Nya Testamentet*, 2 ed., editado por L. Hartman, C. W. K. Gleerup, Lund, 1972, pp. 108-50, 163-201.
- "Einige Bemerkungen zu Apg. 4, 32", en *Studia Theologica* 24 (1970), pp. 142-49.
- "Bibelns ethos", en *Etik och kristen tro*, editado por Gustaf Wingren, C. W. K. Gleerup, Lund, 1978, pp. 13-92.
- "Geistiger Opferdienst nach Matth 6, 1-6, 16-21", en *Neues Testament und Geschichte* (Homenaje a O. Cullmann), Theologischer Verlag, Zurich / J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972, pp. 69-77.
- "Du Judéo-christianisme à Jésus par le Schéma", en *Judéo-christianisme* (Homenaje a J. Daniélou), Beauchesne, París, 1972, pp. 23-36.
- "The Seven Parables in Matthew XIII", en *New Testament Studies* 19 (1972/73), pp. 16-37.
- "Gottes Sohn als Diener Gottes", en *Studia Theologica* 27 (1973), páginas 73-106.
- "The Hermeneutic Program in Matt. 22: 37-40", en *Jews, Greeks and Christians* (Homenaje a W. D. Davies), E. J. Brill, Leiden, 1976, pp. 129-50.
- "1 Kor 13", en *Donum gentilicium* (Homenaje a D. Daube), Clarendon Press, Oxford, 1978, pp. 185-209.

OTROS TRABAJOS DE AUTORES ESCANDINAVOS SOBRE ESTAS CUESTIONES

- Riesenfeld, H., *The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of "Formgeschichte"*, A. R. Mowbray, Londres, 1957. Recogido en *The Gospel Tradition*, Fortress Press, Filadelfia, 1970, páginas 1-29.
- Riesenfeld, H., "Tradition und Redaktion im Markusevangelium", en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Beih. ZNW 21), Berlin, 1954, pp. 157-164.
- Stendahl, Krister, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, C. W. K. Gleerup, Lund, 1954, 2.^a ed.: Fortress Press, Filadelfia, 1968.

- Larsson, E., *Christus als Vorbild*, ASNU 22, Uppsala, 1962.
- Hartman, L., *Prophecy Interpreted*, C. W. K. Gleerup, Lund, 1966.
- Simonsen, H., *Traditionssammenhaeng og forkyndelsesigte i Markusevangeliet fortællestof*, Copenhagen, 1966.
- Olsson, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, C. W. K. Gleerup, Uppsala y Lund, 1974.
- Aulén, Gustaf, *Jesus in Contemporary Historical Research*, Fortress Press, Filadelfia, 1976.
- Westerholm, S., *Jesus and Scribal Authority*, C. W. K. Gleerup, Lund, 1978.
- Holmberg, B., *Paul and Power*, C. W. K. Gleerup, Lund, 1978.

OBRAS DE INVESTIGACION

- Dibelius, M., "Zum Formgeschichte", en *Theologische Rundschau* 1 (1929), pp. 185-216.
- Schniewind, J., "Zur Synoptiker-Exegese", en *Theologische Rundschau* 2 (1930), pp. 129-189.
- Iber, G., "Zur Formgeschichte der Evangelien", en *Theologische Rundschau* 24 (1957/58), pp. 283-338.
- Kummel, W. G., "Jesusforschung seit 1950", en *Theologische Rundschau* 31 (1965/66), pp. 15-46.

SOBRE LOS TRABAJOS DE RIESENFELD Y GERHARDSSON

- Balducci, R., "Professor Riesenfeld on Synoptic Tradition", en *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960), pp. 416-421.
- Fitzmyer, J. A., "Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition", en *Theological Studies* 23 (1962), pp. 442-57.
- Wilder, A., "Form-History and the Oldest Tradition", en *Neotestamentica et Patristica* (Homenaje a O. Cullmann), Leiden, 1962, pp. 3-13.
- Davies, W. D., "Reflections on a Scandinavian Approach to the Gospel Tradition", en *Neotestamentica et Patristica*, pp. 14-34; publicado también en *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964, pp. 464-480.

- Smith, M., "A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition", en *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), pp. 169-76.
- Widengren, G., "Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church", en *Numen* 10 (1963) pp. 42-83. Publicado también en forma de separata en Leiden, 1963.
- Dewailly, L.-M., "Quelques récentes études suédoises sur les Evangiles", en *Les Quatre Fleuves* 7 (1977), pp. 111-19.

LAS PRINCIPALES RECENSIONES DEL LIBRO GERHARDSSON: "MEMORY AND MANUSCRIPT"

- Lohse, E., *Theologische Zeitschrift* 18 (1962), pp. 60-62.
- Brinkmann, B., *Scholastik* 37 (1962), pp. 426-30.
- Hoffmann, J. G. H., *La Revue Reformée* 13 (1962/64), pp. 30-34.
- Käsemann, E., *Verkündigung und Forschung* 8 (1963), pp. 85-87.
- Barrett, C. K., *Journal of Theological Studies* 14 (1963), pp. 445-49.
- Winter, P., *Anglican Theological Review* 45 (1963), pp. 416-19.
- Benoit, P., *Revue Biblique* 70 (1963), pp. 269-73.
- Green, E. M. B., *The Churchman* 77 (1963), pp. 120-21.
- Kerrigan, P. A., *Antonianum* 43 (1963), pp. 434-42.
- Goldberg, A., *Bibliotheca Orientalis* 21 (1964), pp. 223-25.
- Michel, O., *Theologische Literaturzeitung* 87 (1964), pp. 835-37.
- Schmid, J., *Biblische Zeitschrift* (1964), pp. 151-54.
- Radermakers, J., *Nouvelle Revue Théologique* 8 (1964), pp. 786-87.
- Kümmel, W. G., *Theologische Rundschau* 31 (1965/66), pp. 24-26.

Una completísima bibliografía sobre la historia de las formas, la tradición en el judaísmo y en la iglesia primitiva, etc., se encuentra en la edición alemana de esta obra: *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal, 1977.